شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥هـ)

تأليف

أبي الطيب مولود السريري المغربي

الجزء الرابع

دار نقطة
للنشر والتوزيع



شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

٤

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت ٥٠٥هـ)

توزيع

مؤسسة الضحى
للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - الظريف - بناية عيدو
تلفون: ٠٠٩٦١١٧٥٠٩٥٢+ - جوال: ٠٠٩٦١٣٩٤٣٤٦١+
البريد الالكتروني : chahrour.mohd2@gmail.com

الطبعة الأولى
١٤٤٧ هـ
٢٠٢٥ م

دار نقطة
للنشر والتوزيع

0090 5449692940
00971 503815433
nokta.pub23@gmail.com
noktapub23
Noktapublish

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

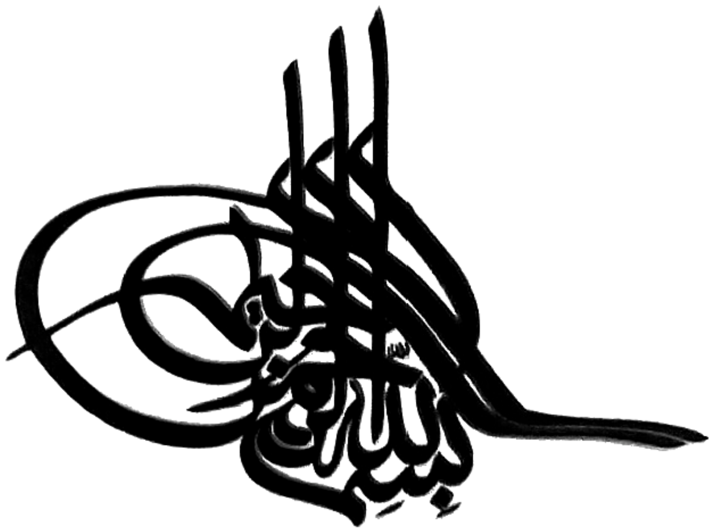
(ت: ٥٠٥ هـ)

تأليف

أبي الطيب مولود السريري المغربي

الجزء الرابع

دار نقطة
للنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

«الباب الثالث»

أي هذا هو "الباب الثالث" من القسم الثاني المعقود في أخبار الآحاد من هذا الأصل الذي كلامنا فيه، وهو الأصل الثاني الذي هو السنة، وهذا الباب الثالث معقود وموضوع «في» بيان «الجرح» -بفتح الجيم- وهو القدح في الراوي بنفي عدالته، «و» في بيان «التعديل» وهو الحكم بعدالة الراوي. وفي بيان ما يتعلق بذلك من مسائل ومباحث نظرية ومعرفية واستدلالية.

«و»هذا الباب «فيه أربعة فصول: » الفصل الأول في عدد المزكي، والثاني في ذكر سبب الجرح والتعديل، والثالث في نفس التزكية، والرابع في عدالة الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ، هذه هي الفصول التي انطوى عليها هذا الباب، فلنصر إلى إيرادها على الولاء بما تضمنته من مادة علمية ونظرية قائلين وبالله -تعالى- التوفيق:

«الفصل الأول في عدد المزكي»

هذا هو «الفصل الأول» من هذه الفصول، وهو موضوع ومعقود "في" بيان "عدد المزكي" أي بيان العدد الذي يشترط في تزكية الراوي ليكون مزكى عدلا.

«و» في هذا الشأن نقول مصدرين بيان هذه المسألة بالاستفهام:

هل يشترط في ذلك ما فوق الواحد أو لا؟ «قد اختلفوا فيه» أي في اشتراط ذلك، «فشرط بعض المحدثين» وأكثر الفقهاء من أهل المدينة وغيرهم «العدد» قال الأنباري: هو قياس مذهب مالك كما قال به بعض الحنابلة، وذلك يجري عندهم **«في المزكي» المعدل للراوي «و» كذلك «الجارح»** القادح في عدالة الراوي **«كما» اشترط ذلك «في مزكي الشاهد» بلا فرق، لأن** تزكية الراوي وتزكية **الشاهد كليهما شهادة، فلابد فيها من عدلين.**

وقد رد إمام الحرمين هذا القول فقال: "وهذا مما ليس يحتفل به فإنه قد ثبت أن أصل الرواية لا يعتبر فيه العدد فلا معنى للاحتكام باشتراطه في التعديل والجرح ولا يشك منصف أن الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وغيره من جلة الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لو فرض انفراده بتعديل أو جرح لما كان أهل العصر يعتبرون انضمام قول آخر إلى قول المعدل أو الجارح وهذا كله [مرتبط] بالثقة كما تقدم فإذا كان قول الواحد يفيد الثقة كفى وإذا كان الجارح الواحد يخرمها أفاد جرحه ردا أو توفقا."(١)

«وقال القاضي» أبو بكر: «لا يشترط العدد» اثنان فما فوق لا «في» حصول وثبوت «تزكية الشاهد ولا في» حصول وثبوت «تزكية الراوي» وتعديله، بل يكفي في ذلك كله مزك واحد عدل، سواء كان ذكرا أو أنثى، حرّا كان أو عبدا ليس من عادته التساهل في التعديل ولا المبالغة في الجرح عند جمهور العلماء «وإن كان الأحوط في» تزكية «الشهادة الاستظهار» أي الاستعانة والتقوية «بعدد المزكي» أي بعدد من يزكي الشاهد وعدم انفراده. و"ال" في قوله: "المزكي" موصولة فتفسر بمن، ويعم الوصف المزكي كل مزك، ويتخصص بالعدد المذكور، لأن الاسم الموصول من أدوات العموم.

وفي شأن مذهب القاضي قال إمام الحرمين: "والقاضي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يشير في تضاعيف الكلام إلى الاكتفاء بمزك واحد في الشهود على ما نشير إليه إن شاء الله تعالى. والدليل على الاكتفاء بمعدل واحد في الرواية ما قدمنا من أوضح الحجج في قبول خبر الواحد ووجوب العمل به، وأخبار المعدل عن عدالة الراوي من قبيل الأخبار فوجب العمل بموجبه مع اتحاده، والدليل على أنه أخبار أنه غير متصل بفصل القضاء وغير مرتبط بالدعوى ولا يشترط فيه

(١) البرهان: ١/ ٢٣٧ - ٢٣٨.

لفظ الشهادة، والذي يوضح ذلك وجوب الاكتفاء بالمفتي الواحد لما لم يكن سبيله سبيل الشهود، ومن موجب ذلك ارتكب القاضي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ اتحاد المزكي للشهود من حيث أن تزكيته لم تجر مجرى الشهادات."[1]

«وقال قوم» بالفرق في هذا الشأن بين الرواية والشهادة، فذهبوا إلى أنه «يشترط» العدد المذكور اثنان «في» تزكية «الشهادة دون» تزكية «الرواية» لأن الفرع تابع للأصل. فالشهادة لا تكون إلا بعدلين فكذلك تزكية من يأتي بها، والرواية تقبل من واحد فكذلك من يزكي من يقوم بها. وصحح هذا القول الزركشي وذكر أن الآمدي والهندي نقله عن الأكثرين ثم قال: "وقال ابن الصلاح: وهو الصحيح الذي اختاره الخطيب وغيره، لأن العدد لا يشترط في قبول الخبر فلا يشترط في جرح روايتهم وتعديلهم بخلاف الشهادة[2]".

«و»على كل فإن «هذه» المسألة «مسألة فقهية» لأن موضوعها فعل المكلف، وهو هنا الرواية والشهادة، «والأظهر عندنا أنه يشترط» العدد «في» تزكية «الشهادة دون» تزكية «الرواية، وهذا» إنما قلنا إنه الأظهر «لأن العدد الذي تثبت به الرواية» من حيث كون راويها مزكى عدلا «لا يزيد على نفس الرواية» التي هي خبر الواحد. فما دامت خبر الواحد فإنها تثبت أنها كذلك بخبر الواحد -أيضا-.

«فإن قيل: » هذا الذي ذكرتم يحتاج إلى مستند، فإنه قد «صح عن الصحابة قبول رواية الواحد» كما سبق تقرير ذلك وبيانه، «ولم يصح» عنهم «قبول تزكية» المزكي «الواحد» وبذلك «ف»إنه «لم يرجع فيه» في هذا الأمر -وهو ما تصح به التزكية- «إلى قياس الشرع» الذي يفيد هنا أن التزكية ملحقة بالشهادة، لأنها في معناها.

---

(١) التلخيص: ٢/ ٣٦٢.

(٢) البحر المحيط/ الزركشي/ ٤/ ٢٨٦.

«قلنا: » ليس الأمر كذلك، فـ«نحن نعلم مما فعلوه» أي مما فعله الصحابة كثيرا في هذا الشأن «مما لم يفعلوه» فيه، «إذ نعلم أنهم كما قبلوا حديث» أبي بكر «الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كانوا يقبلون تعديله» وتزكيته «لمن روى الحديث». والدليل على ذلك قبوله ممن رواه، وكان ذلك علامة على تزكيته له.

«و» بالنظر العقلي «كيف يزيد شرط» ثبوت «الشيء على» ثبوت «أصله» الذي هو المشروط؟! هذا مما لا يجري في مقتضيات العقول، وبذلك فإن الشرط يجب في أعلى أحواله أن يساوي المشروط، وبناء عليه فإن الخبر الواحد الذي هو الأصل يثبت بفرد واحد، فالواجب أن يكون الفرد الواحد أيضا هو الذي يثبت قبوله بتزكية واحد. فيصير حجة، لكن حجيته تابعة لحجية خبر الواحد الذي هو الأصل.

«و» هذا بين؛ ألا ترى أن «الإحصان» وهو الزواج «يثبت بقول» شاهدين «اثنين» عدلين فقط، «وإن» كان «لم» أي لا «يثبت الزنا إلا بأربعة» شهود عدول «ولم يقس عليه»، وما ذاك إلا لأن هذا مشروط وذاك شرط، والمشروط أعلى من الشرط دائما.

«و» عملا بهذه التسوية بين الرواية والتزكية بين الفرع والأصل هنا «كذلك نقول: تقبل تزكية العبد والمرأة في الرواية» فإذا زكى العبد راويا قبلناه، وكذلك المرأة فتزكيتها في الرواية كتزكية الرجل فيها بلا فرق، فتزكيتهما نقبلها «كما تقبل روايتهما». وظاهر كلام المصنف أنه لا يقبل قولهما في تزكية الشهادة، وهو ما عليه القاضي في شأن العبد دون المرأة خلافا للفقهاء. قال الزركشي وحكى القاضي أبو بكر عن أكثر الفقهاء أنه لا تقبل النساء في التعديل لا في الشهادة ولا في الرواية، ثم اختار قبول قولها فيهما، كما تقبل روايتها، وشهادتها في بعض المواضع.

وأما تزكية العبد فقال القاضي: يجب قبولها في الخبر دون الشهادة، لأن خبره مقبول وشهادته مردودة. وبه جزم صاحب المحصول وغيره. قال الخطيب: والأصل في هذا سؤال النبي ﷺ بريرة في قصة الإفك عن حال عائشة أم المؤمنين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وجوابها له»[١].

«و» على الجملة فإن «هذه مسائل فقهية» اجتهادية «ثبتت» الأحكام فيها «بالمقاييس» أي القياسات «الشبهية» التي أساسها إلحاق الشبيه بالشبيه، وإن تردد الفرع بين الشبيه والأشبه ألحق بالأشبه، وإذا كانت هذه المسائل بهذا الحال «فلا معنى» ولا وجه «للإطناب» والإسهاب «فيها» هنا «في» هذا الفن فن «الأصول» إذ لم تذكر فيه إلاّ عرضا، وعليه فإنه ينبغي أن تطلب أحكام هذه المسائل في كتب الفقه.

(١) البحر المحيط / الزركشي / ٤ / ٢٨٦ - ٢٨٧.

«الفصل الثاني في ذكر سبب الجرح والتعديل»

أي هذا هو «الفصل الثاني» من القسم المذكور، وهذا الفصل معقود "في ذكر سبب" وموجب "الجرح" بفتح الجيم، وهو القدح في عدالة الراوي، "والتعديل" الحكم على الراوي بأنه ثقة؛ عدل ضابط.

«قال الشافعي» رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يجب ذكر سبب الجرح دون» سبب «التعديل»، فإنه لا يجب ذكره، وهذا مذهب مالك وأحمد، وهو مذهب الحنفية والشافعية والمالكية، قال الخطيب: وذهب إليه الأئمة من حفاظ الحديث ونقاده كالبخاري ومسلم. خلاصة القول أن هذا المذهب هو الراجح عند جماهير أهل العلم «إذ قد يجرح بما» أي بفعل يراه المجرَّح - بفتح الراء - مباحا فـ«لا يراه جارحا» قادحا في عدالته، وذلك «لاختلاف المذاهب» الفقهية «فيه» أي في حكم ذلك الفعل الذي يقع الجرح به. فرب مذهب يباح فيه فعل وهو محظور أو مكروه في غيره، فيعتقد بعض الناس ما لا يصلح أن يكون سببا للجرح جارحا كشرب النبيذ متأولا فإنه يقدح في العدالة عند مالك دون غيره. وكما حكي عن شعبة أنه قيل له لم تركت حديث فلان، قال: رأيته يركِّض برذونا فتركت حديثه. قال الصيرفي: ولأن الشافعي حكى أنه وقف عند بعض القضاة عند رجل يجرح رجلا، فسئل فقال: رأيته يبول قائما، فقيل له فما بوله قائما؟ قال: يترشرش عليه ويصلي، فقيل له: رأيته بال قائما يترشرش عليه ثم صلى؟ فلم يكن عنده جواب. ولأنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بال قائما لعذر كان به، فلهذا وشبهه ينبغي بيان سبب الجرح ليكون على ثقة واحتراز من الخطأ والغلو فيه[1].

(١) البحر المحيط / الزركشي / ٤ / ٢٩٤ - الكوكب المنير / ابن النجار / ٢ / ٤٢١.

«وأما العدالة فـ»إنها «ليس لها سبب واحد» إذا ذكر علم به قيامها بمن صدر منه ذلك السبب، بل إن أسبابها كثيرة فيشق ذكرها، وعلى هذا فإن التعديل لا يشترط ذكر سببه.

«وقال قوم» بعكس هذا، فذهبوا إلى أن «مطلق الجرح» أي سواء ذكر سببه أو لم يذكر «يبطل الثقة» ويبطل العدالة، «ومطلق التعديل» وهو المجرد من ذكر سببه «لا يحصل به» وصف «الثقة» والعدالة، وذلك لالتباس العدالة لكثرة التصنع و«لتسارع الناس» في الأحكام على الأشخاص «إلى البناء» لتلك الأحكام «على الظاهر» الذي يبدو لهم، وهذا لا يوثق به ولا يعول عليه في المصير إلى التعديل، وبذلك «فـ»إنه «لابد من ذكر سببه» حتى يعرف كون العدالة حاصلة لهذا المعدل أو لا. وهذا المذهب نقله الإمام في «البرهان» والكيا في «التلويح» وابن برهان في «الأوسط» والغزالي في «المنخول» عن القاضي، وقال إمام الحرمين: إنه واقع في مأخذ الأصول. وما حكوه عن القاضي وهم كما سيأتي(١).

«وقال قوم» منهم الماوردي «لابد من» ذكر «السبب فيهما» أي في الجرح والتعديل «جميعا أخذا بمجامع» أي بكلية «كلام الفريقين» حتى يتحقق الجرح والتعديل عندهما جميعا. وبيان ذلك أن من قال بوجوب ذكر سبب الجرح والتعديل لا يقدح في قوله أي من الفريقين من حيث صحة التعديل والجرح المبنيين على قوله، وبهذا يكون قوله آخذا بمجامع قوليهما أي بكليته. ثم إنه قد ذكر حجة لهذا المذهب ما روي عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من أنه زكي عنده رجل فسأل المزكي عن أحواله، فظهر له ما لا يكتفي به.

---

(١) البحر المحيط / ٤ / ٢٩٤ بتصرف.

«وقال القاضي» رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «التقريب»: «لا يجب ذكر السبب فيهما جميعا» فلا يجب ذكر سبب الجرح ولا ذكر سبب التعديل «لأنه إن لم يكن» هذا الجارح أو هذا المعدل «بصيرا بهذا الشأن» الذي هو الجرح والتعديل «فـ»إنه «لا يصلح للتزكية» ولا للجرح، «وإن كان بصيرا» به عالما بما تتحقق به العدالة في الشخص، وبما به يكون الجرح «فأي معنى للسؤال؟» أي سؤاله عن سبب ذلك. وهذا المذهب هو مذهب القاضي على الصحيح، وهو ما نسبه إمام الحرمين إليه، كما نص عليه أبو نصر القشيري وغيره.

«والصحيح عندنا» هو «أن هذا» وهو الاكتفاء بمطلق التزكية وعدمه، وهو وجوب ذكر سبب ذلك «يختلف باختلاف حال المزكي» من حيث حصول الثقة ببصيرته في شروط التعديل وما به يتحقق وصف العدالة وعدم حصول ذلك فيه «فمن حصلت الثقة» أي ثقة أهل العلم «ببصيرته وضبطه» في هذا الشأن «فـ»إنه «يكتفي بإطلاقه» التعديل، ويستغنى به عن تعليله له وذكر سببه. وقد مثل لهذا بمالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ. «و»أما «من عرفت عدالته» أي أنه عدل ثقة «في نفسه و»لكن «لم تعرف» حالة «بصيرته بشروط العدالة» هل هي حاصلة أو معدومة «فـ»إن هذا «قد نراجعه» فيما قد يصدر عنه من التعديل والتزكية سائلين إياه عن موجب هذا الذي باح به حتى نتبين حقيقة أمر قوله هذا، وإنما نصير إلى هذه المراجعة له «إذا فقدنا عالما بصيرا به» أي بأحواله ومرتبة بصره بالتعديل والجرح «وعند ذلك» فقط «نستفصله» أي نطلب منه ذكر تفصيل هذا الذي صدر منه من هذا التعديل بذكر سببه وعلة قوله به كما مّر.

هذه هي المذاهب التي نجزت في هذه المسألة، وهي -كما ترى- قد اكتست ثوب الاختلاف، وهو ما قد يثمر بالضرورة العادية الاختلاف في الأحكام على الأشخاص، فقد يجرح الشخص قوم ويُعدِّله غيرهم، كما يمكن

أن يقع الإجماع على تعديل شخص وعلى جرحه، فما الذي يصار إليه في كلا الحالين؟

أما في حالة الإجماع، فإنه لا نزاع في وجوب المصير إلى هذا الذي أجمع عليه. و«أما إذا تعارض الجرح والتعديل» في حق شخص مّا بحيث يكون قد عدله قوم وجرحه آخرون «قد منا الجرح» على التعديل، لأنه مرجح عليه، «فإن الجارح» الأصل فيه أن يكون قد «اطلع على زيادة» معرفة وعلم بالمجروح تفيد جرحه «ما اطلع عليها المعدل» وبذلك فإنه لا سبيل إلى الحكم بمقتضاها «ولا» هو اطلع عليها، ثم «نفاها» وبذلك فإنها حجة مفيدة لهذا الجرح الذي بني عليها، «فإن» اطلع عليها المعدل و«نفاها بطلت عدالة» هذا «المزكي» – بكسر الكاف – نفسه – لعلمنا بمجازفته وجزمه فيما لا يمكن فيه الجزم «إذ النفي لا يعلم» فالشهادة عليه ممتنعة. هذا هو الأصل، «إلا» فيما يمكن فيه إثبات النفي، وذلك كمثل ما «إذا جرّحه بقتل إنسان» معين «فقال المعدل: رأيته حيا بعده» أي بعد ذلك الجرح والاتهام، فإن حصل هذا فقد «تعارضا» أي الجرح والتعديل في حق هذا الشخص حقيقة، فيصار حينئذ إلى الترجيح بينهما، إما بكثرة العدد، وإما بشدة الورع، وإما بالحفظ، وإما بزيادة البصيرة في الجرح والتعديل.

هذا إذا تساوى المعدل والمجرح. «و» أما إذا تفاوتا فلا يخلو إما أن يكون «عدد المعدِّل» المزكي زائدا، فـ«إذا زاد» على عدد الجارح ففيه خلاف؛ «قيل: إنه يقدم على الجارح» فيقضى بعدالة من حصل في حقه ذلك، «و» لكن هذا القول «هو» قول «ضعيف»، وذلك «لأن سبب تقديم الجرح» على التعديل هو «اطلاع الجارح على مزيد» معرفة بأحوال ذاك الذي جرحه، «ولا ينتفي ذلك» السبب ولا يرتفع «بكثرة العدد» أي عدد المعدلين، لأن موجب قولهم بالتعديل هو عدم اطلاعهم على هذا الذي اطلع عليه الجارح. وأما إذا كان

عدد المجرح أكثر فإنه لا نزاع في تقديمه. وهذا المذهب وهو تقديم الجرح على التعديل هو ما جزم به الماوردي والروياني وابن القشيري، وقال: نقل فيه الإجماع. ونقله الخطيب والباجي عن جمهور العلماء. وقال الآمدي والرازي وابن الصلاح: إنه الصحيح. قال ابن دقيق العيد: وهذا إنما يصح مع اعتقاد المذهب الآخر، وهو أن الجرح لا يقبل إلا مفسَّرا، وبشرط آخر وهو أن يكون بناء على أمر مجزوم به، أي بكونه جارحا لا بطريق اجتهادي كما اصطلح أهل الحديث على الاعتماد في الجرح على اعتبار حديث الراوي مع اعتبار حديث غيره، والنظر إلى كثرة الموافقة والمخالفة والتفرد والشذوذ(١).

وقال الزركشي: «وقد استثنى أصحابنا من هذا ما إذا جرحه بمعصية وشهد الآخر أنه قد تاب منها، يقدم التعديل لأن معه زيادة علم(٢)».

وفي المسألة هذه مذاهب أخرى، منها:

أ- تقديم التعديل، لأن الجارح قد يجرح بما ليس بجارح في نفس الأمر. والمعدل إذا كان عدلا ثبتا لا يعدل إلا بعد تحصيل الموجب لقبوله جزما. وهذا المذهب حكاه الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف. وقضية هذه العلة تخصيص الخلاف بغير المفسر.

ب- يقدم الأكثر من الجارحين أو المعدلين، حكاه في «المحصول»، لأن كثرتهم تقوي حالهم. وردّه الخطيب.

ج- أنهما متعارضان، فلا يقدم أحدهما إلا بمرجح، حكاه ابن الحاجب ثم جعل القاضي في «التقريب» الخلاف فيما إذا كان عدد المعدلين أكثر، فإن استويا قدم الجرح بالإجماع، وكذا قال الخطيب البغدادي في «الكفاية»،

---

(١) البحر المحيط / الزركشي / ٤ / ٢٩٧. (٢) نفس المرجع في نفس الصفحة.

وأبو الحسين بن القطان في كتابه، وأبو الوليد الباجي في «الإحكام»، وليس كما قالوا ففيه الخلاف. وممن حكاه أبو نصر بن القشيري وأنه نصب الخلاف فيما إذا استوى عدد المعدلين والجارحين. قال: فإن كثر عدد المعدلين، وقل عدد الجارحين، تقبل العدالة في هذه الصورة على وجه أولى. واختار القاضي تقديم الجرح. وقال المازري: قد حكى ابن شعبان في كتابه «الزاهي» الخلاف عند تساويهما في العدد. أما إذا زاد عدد المجرحين فلا وجه لجريان الخلاف، وبه صرح الباجي فقال: لا خلاف في تقديم الجرح. وقال الماوردي: لا شك فيه، وهو أولى بأن يكون إجماعا على نقل القاضي أبي بكر.

قال: وصورة المسألة حيث لم يمكن الجمع بين القولين، فإن قال أحدهما: هو عدل، والآخر هو مجروح، قدم الجرح قطعا، ولا يحسن فيه إجراء خلاف، وإن اختلف العدد، لأن التعديل مبناه على الظاهر بخلاف الجرح[1]».

وكل هذه المذاهب الأخيرة ضعيفة. والراجح الأول الذي ذهب إليه الجمهور. ومنهم المصنف، حيث قال قدمنا الجرح.

---

(١) البحر المحيط / ٤/ ٢٩٧ - ٢٩٨.

«الفصل الثالث في نفس التزكية»

أي هذا هو «الفصل الثالث» من هذا القسم الثالث، وهذا الفصل معقود «في» بيان طرق حصول «نفس التزكية» وحقيقتها، وهي طرق متعددة، «وذلك» لأنها تحصل «إما بالقول» بحيث يصرح المزكي بما يدل عليها «أو بالرواية عنه» أي عن المزكي بذلك «أو بالعمل بخبره» الذي رواه «أو بالحكم بشهادته» لأن الحكم لا يبنيه القاضي على الشهادة إلا إذا كانت صادرة من عدل. «فهذه» الطرق هي طرق التعديل والتزكية وهي «أربعة»، وهي متفاوتة في القوة والضعف، «أعلاها» يعني من أعلاها وأقواها «صريح القول» -فيه إضافة الصفة إلى للموصوف- أي القول الصريح في الدلالة على التزكية والتعديل، «وتمامه» أن يدل على التزكية صريحا مع ذكر سببها معه كـ«أن يقول: هو عدل رضى لأنني عرفت منه كيت وكيت» نحو عرفت منه الورع والضبط والعدالة والتنزه عن سفاسف الأمور، وهذا أقوى عبارة التزكية. «فإن» زكاه بقوله -مثلا- هو عدل رضى، ولكنه «لم يذكر السبب» أي سبب هذه التزكية «وكان بصيرا بشروط العدالة كفى» ذلك، فإنه يفيد التزكية له، إلا أن هذا القول المجرد من ذكر السبب معه هو دون الأول الذي ذكر معه السبب.

ودون هذا كله قوله: هو عدل فقط أو رضى فقط. ويلي هذا قوله: محله الصدق، أو رووا عنه، أو صالح الحديث، أو مقارب الحديث أو حسن الحديث، أو صويلح، أو صدوق إن شاء الله، أو أرجو أن ليس به بأس لمن روى عنه.

ويجب على الناظر في هذا الشأن أن يضبط المصطلحات التي تفيد التزكية عند كل عالم وإن لم يكن بعضها مما يزكى به في العادة. وكذلك ما قد يكون به التجريح، فإن منه ما لا يقصد به ذلك.

الطريقة «الثانية» هي: «أن يروي» الراوي «عنه خبرا؛ » «و» هذا الضرب «قد اختلفوا في كونه تعديلا» لذلك المروي عنه؛ فذهبت طائفة إلى أن الرواية تعديل مطلقا، لأنه لو كان عنده غير عدل لكان روايته عنه مع السكوت عبثا. وظاهر العدل التقي الاحتراز عن ذلك، حكاه الخطيب وغيره، ثم قال: وقد لا يعلمه بعدالة ولا جرح، وحكاه أبو الحسين بن القطان، وابن فورك عن القاضي إسماعيل بن إسحاق في هذا، وفي الشهادة على الشهادة أنه يجوز، وإن لم يذكره بالعدالة؛ لأن الظاهر أنه على العدالة، حتى يعلم خلافها، قالا: وهذا غلط؛ لأنه يجوز أن يكون عنده عدلا، وعند غيره ليس بعدل.

وقيل: ليس بتعديل مطلقا، كما أن تركها ليس بجرح، وبه جزم الماوردي والروياني وأبو الحسين بن القطان في كتابه، وحكي عن أكثر أهل الحديث، وقال القاضي في « التقريب «: إنه قول الجمهور.[1]

«والصحيح» هو أن يصار في ذلك إلى التفصيل، وهو «أنه إن عرف من عادته» عادة ذلك الراوي «أو» عرف «بصريح قوله أنه لا يستجيز» ولا يقبل «الرواية إلا من عدل كانت» تلك «الرواية تعديلا.» وممن عرف أنه لا يروي من غير العدل يحيى بن سعيد القطان، وشعبة ومالك، وعبد الرحمن بن مهدي. «وإلاّ» بأن كان ممن لا يعرف عنه هذا، وهو أنه لا يروي إلا عن العدل «ف» إنه «لا» تدل روايته على التزكية لمن روى عنه. وهذا القول التفصيلي هو الذي اختاره إمام الحرمين وابن القشيري والآمدي والهندي والباجي لشهادة ظاهر الحال. وإليه ذهب البخاري ومسلم في صحيحيهما، وقال المازري: هو قول الحذاق[2].

---

(١) البحر المحيط: ٦/ ١٧٢-١٧٣. (٢) انظر البحر المحيط/ الزركشي / ٤/ ٢٨٩.

وعلى كل فإن هذا المذهب التفصيلي هو المذهب المختار.

وإنما كان هذا القول -المذهب- هو المختار والصحيح، «إذ من عادة أكثرهم الرواية» والتحديث «عن كل من سمعوه، ولو كلفوا الثناء عليهم» وتزكيتهم «سكتوا»، ومن كان هكذا «فـ» إنه «ليس في روايته» عن شخص مّا «ما يصرح بالتعديل» أو التزكية له. وربما روى الرواة عن أشخاص، وإذا سئلوا عنهم جرحوهم.

وفي هذا السنن رواية الشيخين عن بعض من تكلم فيه، إلا أن تلك الرواية تكون منية على أصل الانتقاء من أخبار أولئك المتكلم فيهم، كما انتقى البخاري من حديث إسماعيل بن أبي أويس وغيره.

«فإن قيل: لو عرفه» أي لو عرف الراوي المروي عنه «بالفسق» وأنه ليس بعدل «ثم» مع ذلك «روى عنه كان» خائنا للأمانة العلمية «غاشا في الدين» لأنه يدخل فيه ما يعلم أنه قد لا يكون منه، وقد يسمع منه شخص هذا الذي رواه عن ذلك الفاسق فينقله، ثم ينتشر ويشيع تداوله بين الناس، وهو باطل، فيدخل في الدين ما هو من الباطل.

«قلنا:» هذا غير مسلم، فإنه «لم يوجب على غيره العلم» به، فروايته لا توجب العمل على أحد حتى يترتب على ذلك ما ذكر من المحذور الذي يجب أن يتقى، «لكن» إنما «قال: سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه» أي في هذا الذي قاله، «ثم لعله لم يعرفه بالفسق ولا العدالة، فروى» عنه لذلك. وفعله هذا لا يدل على قبوله لهذه الرواية، وإنما رواها «ووكل البحث» في معرفة عدالة هذا المروي عنه «إلى من أراد القبول» لروايته هذه والعمل بها.

الطريق «الثالثة:» هي: «العمل بالخبر» أي العمل بخبر راو مّا، فمن عمل بخبر شخص مّا فإن ذلك تزكية له، إذا تحقق أن مستنده في هذا العمل هو ذلك

الخبر، أما «إن أمكن حمله» أي حمل عمله هذا «على» قاعدة «الاحتياط» وهو رفع الشك باليقين، وأن هذه القاعدة هي مستنده في ذلك، «أو» أمكن حمله «على العمل بدليل آخر وافق» هذا «الخبر» في إفادة نفس حكمه «ف»إنه «ليس بتعديل» له، «و» أما «إن عرفنا يقينا» وقطعا «أنه عمل بـ» ذلك «الخبر فهو» أي هذا العمل «تعديل» له «إذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق»، لأن ذلك لعب بالدين واستخفاف بالأحكام الشرعية، «و» لـ«بطلت عدالته» وسقطت.

«فإن قيل:» ليس لازما سقوط عدالته وكونه فاسقا بذلك إذ «لعله ظن أن مجرد» إظهار وظائف «الإسلام مع عدم» ظهور «الفسق عدالة» كما يرى الحنفية.

«قلنا: وهذا» -أيضا- «يتطرق إلى التعديل بالقول» فإنه قد يقول قائل لعل هذا المزكى المعدل بالقول يرى العدالة إظهار شريعة الإسلام وعدم ظهور الفسق.

«ونحن نقول: العمل كالقول» في إثبات التزكية والتعديل، «و»أما «هذا الاحتمال» فإنه «ينقطع» ويزول «بذكر سبب» إثبات «العدالة» والتنصيص عليه.

«وما ذكرناه» من أن العمل بالخبر تعديل هو «تفريع على الاكتفاء» والاستغناء «بالتعديل المطلق» وهو المجرد عن ذكر سببه، وقد تقدم أن مطلق التعديل من ذي البصيرة بشروط العدالة كاف، فلا يشترط في تعديله ذكر سببه؛ «إذ لو شرط ذكر السبب» هنا «لشرط في شهادة البيع والنكاح عَدُّ جميع شرائط الصحة» فيقال – مثلا –: أشهد أن فلانا قد باع لفلان كذا وكذا، ثم يذكر جميع شروط المعقود عليه، والعاقدين والثمن، وأنها حاصلة ومتوفرة، «وهو» أمر «بعيد» بمقتضى واقع الناس ومجرى عادتهم.

«فإن قيل: لعله» أي لعل المعدل قد «عرفه عدلا» ثقة، «ويعرفه غيره بالفسق»، ومقتضى هذا أنه لا معنى لهذا التعديل.

«قلنا: من عرفه» بالفسق «لا جرم» أنه «لا يلزمه العمل به» أي بخبره بناء على تعديل غيره له «كما لو عدل جريحا» فإن تعديله ملغى.

الطريق «الرابعة» في التزكية هي: «أن يحكم بشهادته» ويقضي بها، «ف» إن حصل منه «ذلك» فإنه «أقوى من تزكيته» وتعديله «بالقول». هذا ما صرح به القاضي، والرازي وغيرهما، وحكى الهندي فيه الاتفاق، لأنه لا يحكم بشهادته إلا وهو عدل عنده. وقيده الآمدي بما إذا لم يكن الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذي لا يكذب. قال الزركشي: وهو قيد صحيح يأتي في العمل بخبره. وقال ابن دقيق العيد: وهذا -الحكم بالشهادة - قوي إذا منعنا حكم الحاكم بعلمه، أما إذا أجَزْناه فعمله بالشهادة ظاهرا يقوم معه احتمال أنه حكم بعلمه باطنا. قلت: وحينئذ يتجه التفصيل بين أن يعلم يقينا أنه حكم بشهادته فتعديل، وأن لا يعلمه فلا. وعليه اقتصر العبدري شارح المستصفى[1].

وذهب الآمدي إلى أن الأشبه هو التعادل بين هذا - الحكم بالشهادة - والتزكية بالقول مع ذكر السبب.

و«أما تركه الحكم بشهادته و» العمل «بخبره ف» إنه «ليس جرحا» وقدحا في عدالته، «إذ قد يتوقف في» الحكم بـ«شهادة العدل و»في العمل بـ«روايته» وخبره «لـ»أجل «أسباب سوى الجرح»، ومن أهم هذه الأسباب التعارض بين شهادته وشهادة غيره العدل، وبين خبره وخبر غيره العدل، أو دليل آخر غير ذلك.

---

(١) البحر المحيط / الزركشي / ٤ / ١٨٧.

و«كيف» يكون هذا الترك جرحا «وترك العمل» بالخبر والشهادة «لا يزيد على الجرح المطلق» المجرد من ذكر سببه، «وهو غير مقبول عند الأكثرين» كما سبق بيان ذلك؟ «و»على وجه ف«بالجملة» نقول: «إن لم ينقدح» ولم يظهر «وجه» وسبب «لتركه العمل» بخبره «من تقديم» خبر آخر عليه «أو دليل آخر» كقاعدة فقهية أو قياس، «فهو» أي هذا الترك «كالجرح المطلق» في الحكم والدرجة. قال الزركشي: "قال القاضي: إن تحقق تركه للعمل بالخبر مع ارتفاع الدوافع والموانع، وتقرر عندنا تركه موجب الخبر مع أنه لو كان ثابتا للزم العمل به، فيكون ذلك جرحا. وإن كان مضمون الخبر مما يسوغ تركه، ولم يتبين قصده إلى مخالفة الخبر، فلا يكون جرحا، كما لو عمل بالخبر وجوزنا أنه كان ذلك بخبر آخر، فإنه ليس بتعديل[١]".

هذه هي الطرق التي ذكرها المصنف في التعديل والتزكية، وقد أغفل طريق الاستفاضة، وهي من طرق التعديل والتزكية، كما صرح بذلك الجويني في التلخيص، والزركشي في البحر، وجماهير المحدثين.

هذا ما يتعلق بهذا الطريق الخامس وبذكره يتم الكلام في هذا الفصل الثالث.

(١) البحر المحيط / الزركشي / ٤ / ٢٨٩.

«الفصل الرابع: في عدالة الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ»

أي هذا هو «الفصل الرابع» من هذا القسم الثاني، وهذا الفصل قد عقد ووضع «في» بيان ثبوت «عدالة الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ» وبيان ما يتعلق بذلك من بحوث تتشعب عن الكلام في هذا الموضوع.

«و» الرأي والاعتقاد «الذي عليه سلف» هذه «الأمة» من أهل القرون الثلاثة المفضلة «وجماهير الخلف» ممن بعد هذه القرون «أن عدالتهم» أي عدالة الصحابة، والعدالة هنا هي: قبول رواياتهم من غير تكلف بحث عن أسباب العدالة وطلب التزكية في حقهم، وإنما لا يبحث عن ثبوتها، إذ هي «معلومة» على قطع «بتعديل الله- عَزَّوَجَلَّ إياهم» وتزكيته -سبحانه- لهم «وثنائه عليهم في كتابه» العزيز بآيات متعددة. أما نحن «فـ» هذا «هو معتقدنا فيهم إلا أن يثبت بطريق قاطع» مجزوم بثبوته «ارتكاب واحد» منهم «لفسق» كشرب خمر وزنى «مع علمه به» أي بأنه فسق ومعصية «وذلك» في واقع الأمر «مما لا يثبت» على أي منهم والحمد لله؛ فنحن على استصحاب ما كانوا عليه في زمن الرسول ﷺ إلى أن يثبت خلافه، ولا التفات إلى ما يذكره أهل السير فإنه لا يصح، وما صح فله تأويل صحيح، وبذلك «ف» إنه «لا حاجة» توجب التزكية من الناس «لهم» ولا سبب يحوج «إلى التعديل» لهم؛ «قال الله تعالى» في تعديلهم وتزكيتهم: « ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾» أي وجدتم خير أمة، وقيل كنتم في الأمم قبلكم مذكورين بأنكم خير أمة موصوفين ﴿أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، «وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾» أي خيارا، وقيل للخيار وسط لأن الأطراف يتسارع إليها الخلل، والاعوار والأوساط محمية مُحوَّطة، ومنه قول الطائي:

كانت هي الوسط المحمي فاكتنفت بها الحوادث حتى أصبحت طرف

﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾) يوم القيامة، (وهو خطاب مع) المؤمنين (الموجودين في ذلك العصر) عصر نزول الوحي، وهم الصحابة، (و)كذلك (قال تعالى: ﴿لَّقَدۡ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ يُبَايِعُونَكَ تَحۡتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾) وذلك في بيعة الرضوان، وكانوا ألفا وخمس مائة أو نحو ذلك، وكانت تلك الشجرة سمرة.

(وقال عزوجل: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ﴾ وقد ذكر الله تعالى المهاجرين والأنصار في عدة مواضع، وأحسن الثناء عليهم) ومن ذلك قوله -تعالى-: ﴿مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ تَرَىٰهُمۡ رُكَّعٗا سُجَّدٗا يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗاۖ سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ﴾. (وقال ﷺ: خير الناس قرني) أي جيلي (ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وقال ﷺ -أيضا-: لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهبا) الذي في كتب الصحيح وغيرها: مثل أحد ذهبا» (ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه) أي نصفه. والمعنى: لا ينال أحدكم بإنفاق مثل أحد ذهبا من الأجر والفضل ما ينال أحدهم بإنفاق مُدّ طعام أو نصفه، لما يقارنه من مزيد الإخلاص وصدق النية مع ما كانوا عليه من القلة وكثرة الحاجة والضرورة. (وقال ﷺ: إن الله اختار لي أصحابا وأصهارا وأنصارا). روي هذا الخبر بألفاظ مختلفة وهو ضعيف، بل موضوع باطل، لكن معناه صحيح. وإذا كان الله تعالى قد عدل الصحابة هؤلاء (فأي تعديل أصح من تعديل) الله تعالى (علاّم الغيوب سبحانه) الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، (و) من (تعديل رسول الله ﷺ) وتزكيته؟! ثم (كيف) يشك الشاك في عدالة هؤلاء (ولو لم يرد الثناء) عليهم من ربهم ومن رسوله عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (لكان فيما اشتهر) وشاع (وتواتر من) أخبار (حالهم في الهجرة) من وطنهم ذلك الحال الدال على جلدهم وصلابتهم في الحق (و)ماهم عليه من الشجاعة

والإخلاص والشدة في (الجهاد) ومدافعة الكفار (و) ما تحلّوا به من (بذل المهج) - بضم الميم وفتح الهاء، جمع مهجة وهي النفس (والأموال) في نصرة هذا الدين وإعلاء كلمة الله (وقتل الآباء) ورغبتهم في ذلك كما في قصة عبد الله بن عبد الله بن أبي بن سلول (والأهل) ورغبتهم في ذلك كما في قصة أبي بكر مع ابنه في غزوة بدر، ومعاداتهم أصدقاءهم (في موالاة رسول الله ﷺ ونصرته كفاية) -اسم كان من قوله «لكان فيما اشتهر» -، والمعنى: ولو لم يرد هذا الثناء الرباني والرسولي على هؤلاء الصحابة لكان فيما اشتهر مما ذكر من هذه الأفعال العظيمة كفاية وغنية (في القطع) والجزم (بـ)ثبوت (عدالتهم) وتحقق رسوخها.

هذا هو الحق الذي يجب أن يعض عليه بالنواجذ.

وذهب الرازي إلى أن العدالة لا تكون إلا لمن اشتهر منهم دون من قَلَّت صحبته أو كان له مجرد الرؤية فقال: لا نعني بالعدل كل من رآه اتفاقا أو ألمّ به وانصرف من قريب، لكن إنما نريد به الصحابة الذين لازموه وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه.

وفي هذا الشأن أيضا (قد زعم قوم) منهم أبو الحسين -أحمد بن محمد- ابن القطان البغدادي الشافعي (أن حالهم) في شأن العدالة (كحال غيرهم) من الناس (في لزوم البحث) عن أسباب العدالة والتزكية في حقهم عند الرواية عنهم، فإن وحشيا قتل حمزة وله صحبة، والوليد بن عقبة شرب الخمر وله صحبة.

(وقال قوم) منهم عمرو بن عبيد المعتزلي إن (حالهم) هو (العدالة في بداية الأمر) أي أمرهم الديني في الزمان النبوي وما بعده (إلى ظهور الحرب والخصومات) ووقوعها بينهم، (ثم تغير الحال) أي حالهم ذاك الذي هو العدالة

(وسفكت الدماء) يعني وسفك بعضهم دم بعض، وبذلك (ف)إنه (لابد من البحث) عن ثبوت عدالة من يروى عنه منهم إذا كان ممن دخل في هذه الفتنة، لأن الفاسق من الطرفين غير معين، وعلى هذا فإنه لا تقبل روايته ولا شهادته.

(وقال جماهير المعتزلة) وعامة الشيعة: (عائشة وطلحة والزبير وجميع أهل العراق والشام فساق) وذلك (بـ)سبب (قتال)هم (الإمام الحق) وهو علي بن أبي طالب. وبذلك فإنه لا تقبل روايتهم ولا شهادتهم.

(وقال قوم من سلف القدرية: يجب رد شهادة علي وطلحة والزبير مجتمعين) كانوا (ومتفرقين) فلا نقبل شهادتهم على كل حال (لأن فيهم فاسقا لا نعرفه بعينه) وذاته.

(وقال قوم) منهم ضرار بن عمرو الغطفاني وأبو الهذيل العلاف ومعمر بن عباد: (تقبل شهادة كل واحد) من هؤلاء الصحابة (إذا انفرد) عن خصمه (لأنه لم يتعين فسقه) فثبوت الفسق في حقه غير مقطوع به، (أما إذا كان) مجتمعا (مع مخالفه فشهدا) على أمر (رُدّا) أي ردّت شهادتهما جميعا (إذ نعلم أن أحدهما) لا بعينه (فاسق) فلا تقبل شهادته.

(وشك بعضهم في فسق عثمان و)فسق (قتلته) ممن تقدم ذكرهم في مسألة سابقة.

(وكل هذا) الكلام وقاحة و(جراءة على السلف) وإقدام على منقصتهم، (على خلاف) ما عليه أهل (السنة) في شأن الصحابة، وهو أنهم كلهم عدول، وما شجر بينهم من فتنة يمسك عنه، (بل قال قوم: ما جرى بينهم) من ذلك (ابتني على الاجتهاد) والترجيح بين المصالح بعضها مع بعض، والمفاسد بعضها مع بعض؛ (وكل مجتهد مصيب) على رأي المصوبة، (أو المصيب

واحد) فقط (والمخطئ) غيره، لكنه (معذور) غير فاسق ولا آثم، فـ(لا ترد شهادته)، ومن باب أولى روايته وكل هذا على راي المخطئة .

(وقال قوم: ليس ذلك) وهو وقوع تلك الفتنة أمرا (مجتهدا فيه) الاجتهاد السائغ المشروع، (ولكن قتلة عثمان والخوارج مخطئون قطعا) وجزما، (لكنهم جهلوا خطأهم) أي أنهم جهلوا كونهم مخطئين، (وكانوا متأولين) بانين ماهم عليه على تأويل لنصوص شرعية على غير وجهها، (والفاسق المتأول) على رأي جمع من أهل العلم (لا ترد روايته) كما تقدم ذكر ذلك. (وهذا) الذي فيه القدح في عدالة الصحابة على وجه جزئي أو بوجه مّا (أقرب إلى الصواب من المصير) والذهاب (إلى) الحكم بـ(سقوط تعديل القرآن) لهؤلاء الصحابة المتقدم ذكرهم (مطلقا) من غير تفصيل ولا تقييد.

هذا بيان لما في هذه المسألة من مذاهب، وموضوع هذه المسألة -الصحابة-، وبذلك فإنهم مورد السؤال عن المراد بهم، فالصحابي مما تتشوف النفس إلى معرفة حقيقته هنا نظرا إلى هذه المنزلة التي تبوأها في هذا الدين، وهذا السؤال قد يساق على صور مختلفة.

(فإن قيل) مثلا، نعم (القرآن أثنى على الصحابة) وعدّلهم وزكاهم، (فمن) هو هذا (الصحابي؟) وما المقصود به؟ (أ) هو (مَن عاصر رسول الله ﷺ) أي عاش في زمنه (أو) هو (من لقيه مرة أو) هو (من صحبه ساعة أو) هو (من طالت صحبته) له؟ (و) إذا كان هو هذا فـ(ما حدّ طولها) أي طول هذه الصحبة؟ فللناس آراء مختلفة في ذلك.

(قلنا:) جوابا عن هذا السؤال: إن هذا (الاسم) وهو الصحابي (لا يطلق إ[illegible] صحبة) واجتمع به مؤمنا به (ثم يكفي لـ)إثبات حقيقة هذا (الاسم

- من حيث الوضع -) اللغوي حصول (الصحبة) والاجتماع (ولو) كان ذلك (ساعة) واحدة من نهار أو ليل، لأن ماهية الصحبة تتحقق بذلك، لما علم من أن اللفظ المطلق قد يتحقق معناه بأدنى مراتبه، (ولكن العرف) الأصولي (يخصص) هذا (الاسم بمن كثرت صحبته) للنبي ﷺ، وطالت على وجه يحقق وجود هذه الكثرة.

(ويعرف ذلك) وهو ما ذكر من كثرة الصحبة (بـ)طريق (التواتر) وتتابع ورود الأخبار بذلك من الصحابة صراحة أو ضمنا، (و) يعرف كذلك بـ(النقل الصحيح) الثابت، (وبقول الصحابي) نفسه: (كثرت صحبتي) للنبي ﷺ أو طالت. (ولا حَدَّ لتلك الكثرة بتقدير) معين مضبوط، (بل بتقريب) فقط، فيقال ما بين كذا وكذا تقريبا، وذلك بحسب ما تطمئن إليه النفس من ذلك، فقد يقول قائل ما بين عام وعامين، وغيره قد يقول: ما بين نصف عام وعام، وهكذا.

قال الزركشي: وحكى شارح البزدوي عن بعضهم بستة أشهر، وشرط سعيد بن المسيب الإقامة معه سنة أو الغزو معه. وضعف بأن جرير بن عبد الله ووائل بن حجر ومعاوية بن الحكم السلمي وغيرهم ممن وفد على النبي سنة تسع وبعدها، وأسلم وأقام عنده أياما ثم رجع إلى قومه وروى عنه أحاديث لا خلاف في عده من الصحابة[1].

زبدة القول هنا أن الأصوليين يشترطون في حقيقة الصحبة النبوية طول المكث معه وعلى سبيل التتبع له بلا حد معين في ذلك الطول، وأحالوا تحديد ذلك على التقريب وما يبدو أنه طول، وأسندوا هذا الذي ذهبوا إليه في هذا الشأن إلى العرف العام، متخطين بذلك الوضع اللغوي، وهو تصرف

---

(١) البحر المحيط / ٤ / ٣٠٢.

علمي ماض على قواعد حمل الألفاظ على معانيها وتأويلها. وزاد بعضهم شرطا آخر، وهو أن يروي عنه ﷺ، فإن لم يرو عنه فإنه لا يعد صحابيا. وهذا كله لا يشترطه المحدثون، إذ يطلقون اسم الصحابي على كل من روى عنه حديثا، أو كلمة، ويتوسعون في ذلك حتى إنهم يعدون من رآه رؤية مّا من الصحابة. وهذا الشرف يحصل باعتبار منزلة النبي ﷺ فأعطوا كل من رآه حكم الصحابي لأنه قال: طوبى لمن رآني ومن رأى من رآني. والأول الصحابة، والثاني التابعون.

«**الباب الرابع: في مستند الراوي وكيفية ضبطه**»:

أي هذا هو «الباب الرابع» من هذا القسم، وهو معقود وموضوع «في» بيان «مستند الراوي» ومعتمده في نقل الأخبار وروايتها «وكيفية» أي طريقة «ضبطه» أي ضبط هذا المستند ببيان حقيقته.

(و) الذي يظهر هو أن يكون البدء ببيان هذا المستند، وفي ذلك نقول: (مستنده) على أضرب بعضها أقوى من بعض، فجاءت بذلك على مراتب، وهي: (إما قراءة الشيخ عليه) وهو يسمع، (أو قراءته على الشيخ) والشيخ يسمع، (أو إجازته) بأن يقول: أجزتك بكذا وكذا، (أو مناولته) أي إعطاء الشيخ تلميذه كتابا أو صحيفة. وسيأتي بيان صورة ذلك على تمام، (أو رؤيته) أي رؤية الراوي خبرا أورده الشيخ وقد كتبه (بخطه في كتابه) وهو عالم بخطه، وأن هذا الكتاب كتابه.

فهذه -كما ترى- خمس طرق متفاوتة قوة وضعفا في الدلالة على التحمل والرواية.

(فهي) لذلك (خمس مراتب) بعضها أقوى من بعض في قوة السند فهو مقدم عليه في المرتبة .

(الأولى) منها: (وهي الأعلى) هي: (قراءة الشيخ في معرض الإخبار) والقصد إلى السماع منه (ليروى عنه) ما يخبر به. وقال الروياني والماوردي: ويصح تحمله عنه سواء كان عن قصد أو استدعاء أو اتفاق أو مذاكرة. وهذه الطريقة -طريقة قراءة الشيخ- هي أعلى الطرق في الرواية كما سبق ذكر ذلك، لأنها طريقة رسول الله ﷺ، فإنه هو الذي كان يحدث أصحابه وهم يسمعون وهي أبعد من الخطإ والسهو. هذا قول الجمهور. وقال الزركشي: «وروي عن أبي حنيفة أن قراءتك على المحدث أقوى من قراءت المحدث عليك.

قال: وإنما كان ذلك لرسول الله ﷺ خاصة لأنه مأمون من السهو، ولأنه يذكر ما يذكره حفظا ولا يكتب، وإنما كلامنا فيمن يخبر عن كتابه لا عن حفظه، حتى إذا كان يروى عن كتاب فالجانبان سواء في نفس التحديث بما في الكتاب. ذكره شمس الأئمة وعلله غيره بأن عناية الطلب أشد عادة، لأنه إذا قرأ التلميذ كانت المحافظة من الطرفين، وإذا قرأ الأستاذ لا تكون المحافظة إلا منه. قال ابن القشيري: ولا فرق بين أن يقرأ من ظهر قلبه أو من كتاب»[1]. لكن ما عليه الجمهور كما تقدم ذكر ذلك هو أن قراءة الشيخ هي الأعلى.

(و)إذا حصلت هذه الطريقة في الرواية، وهي أن يقرأ الشيخ والراوي المتلقي يسمع، فإن (ذلك يسلط) هذا (الراوي) ويغريه (على أن يقول) في وصف روايته عن هذا الشيخ، (وسمعته يقول). أو أن يقول: أسمعني، وأخبرني، وحدثني. وللمحدثين أدب فيه: يقولون لما سمعه مع غيره: حدثنا وأخبرنا، وما سمعه وحده أخبرني وحدثني. قال ابن دقيق العيد: وهذا أدب لا ينتهي إلى الوجوب. اهـ. وحكى الشريف المرتضى في «الذريعة» وصاحب المصادر عن بعضهم منع لفظ الجمع إذا كان وحده، قالا: «والصحيح الجواز، لأنه يأتي على سبيل التفخيم[2]».

والأدق والأجود في هذا هو حكاية الحال كما هو بمطابقة تامة. ومنها أن يفرق بين ما قصد الشيخ به السماع من غيره، فيقول في حالة القصد ما ذكر وهو -حدثنا وأخبرنا-، وفي غيره وهو ما لا يقصد فيه السماع يقول «سمعته يحدث» وما جرى مجرى ذلك.

المرتبة (الثانية) هي: (أن يقرأ) الراوي (على الشيخ وهو ساكت) يسمع وهو متنبه حاضر الذهن، فإن كان غير متنبه ولا دار بما يسمع على وجهه فلا

---

(١) البحر المحيط / ٤ / ٣٠٢.
(٢) البحر المحيط / ٤ / ٣٨٣.

يعتد بهذا السماع ولا بما يقرأ عليه، إذ لا فرق بين شيخ يسمع أجراسا وأصواتا ولا يأمن تدليسا وإلباسا، وبين شيخ لا يسمع ما يقرأ عليه؛ وأما إن كان متيقظا منتبها لما يقرأ عليه (فـ)هذا السماع في دلالته (هو كقوله) أي كقول هذا الشيخ (هذا) الذي تقرِؤه (صحيح). قال إمام الحرمين: «فإن كان يحيط بما يحرفه القارئ ولو فرض منه تصريف أو تحريف لرده، فسكوته والأخبار التي تقرأ بمثابة اللفظ». قال الزركشي: «وأكثر المحدثين يسمون هذا الضرب من القراءة عرضا، وذلك لأن القارئ يعرض على الشيخ ما يقرأه ويقول له بعد الفراغ من القراءة أو قبلها: هل سمعت ؟ فيقول الشيخ: نعم، أو يقول بعد الفراغ: الأمر كما قرئ علي. وهذا الطريق صحيح (فتجوز الرواية به) والعمل به في نقل الأحاديث والأخبار عند جمهور أهل العلم، (خلافا لبعض أهل الظاهر).

وقد وصف هذا الظاهري بأنه لا يعتد بخلافه . والصحيح ان الذي تقرر عند أهل العلم أنه لا خلاف معتد به في أن هذا الطريق طريق صحيح، والرواية به معمول بها بلا نزاع معتبر (إذ لو لم يكن) هذا الطريق (صحيحا) معمولا به (لكان) صمت الشيخ المقروء عليه و(سكوته) عنه (وتقريره عليه) طريقا في التحمل والرواية لَعِباً بالدين و(فسقا قادحا في عدالته) مسقطا لها، (ولو جوزنا ذلك) عليه (لجوزنا) عليه كذلك (أن يكذب إذا نطق بكونه) أي بكون هذا الذي يخبر به خبرا (صحيحا) ثابتا عمن رواه عنه.

(نعم لو كان ثم) هناك في صورة هذا الطريق وحاله (مخيلة) ما يخيل حصول (قلة اكتراث) واهتمام الشيخ في أثناء هذا الفعل (أو) حصول (غفلة) منه فيها (فـ)إنه (لا يكفي السكوت) بل لابد من وجود ما يدل على أنه سمع حقيقة ما يقرؤ عليه، وأنه يدري ما يجري. (و)إذا تقرر ثبوت ما به يتحقق هذا التحمل والرواية للراوي بلا قادح ولا مانع في ذلك فإن (هذا يسلط) هذا

(الراوي) ويغريه (على أن يقول: أخبرنا) فلان قراءة عليه (وحدثنا فلان قراءة عليه)، ونطقه بهذا القيد وهو: «قراءة عليه» شرط في بيان صورة الرواية في هذه المرتبة. و(أما قوله) في ذلك (حدثنا مطلقا) أي بدون ذكر القيد المذكور (أو) قوله (سمعت فلانا) مطلقا كذلك، وما جرى مجرى ذلك فقد (اختلفوا) أي اختلف العلماء (فيه) أي في حكمه هل هو الجواز أو المنع، فمنع من ذلك جماعة منهم عبد الله بن المبارك ويحيى بن يحيى وأحمد بن حنبل والنسائي، وذهب إلى جوازه مالك والزهري وسفيان الثوري وابن عيينة ويحيى بن سعيد القطان والبخاري، وقالوا: إن القراءة على الشيخ كالقراءة التي تحصل منه. وروي عن الشافعي وأصحابه ومسلم بن الحجاج أنه يجوز في هذه الطريقة أن يقول: أخبرنا، ولا يجوز أن يقول حدثنا. قال الربيع: قال الشافعي: إذا قرأت على العالم فقل أخبرنا، وإذا قرأ عليك فقل حدثنا[(1)]. و(القول (الصحيح) في ذلك (أنه لا يجوز لأنه يشعر) ظاهره (بالنطق) من الشيخ بذلك، وأن الشيخ هو الذي قرأ ذلك بنفسه، (لأن) كلمة (الخبر والحديث و)كلمة (المسموع) إذا كان وصفا للقول (كل ذلك) يدل على أنه قد حصل (نطق) بذلك وتعبير باللسان عنه. وهذا لا وجود له في رواية القارئ والشيخ ساكت فإن وصف روايته هذه بقوله حدثني أو أخبرني (و)ما جرى مجراه فإن (ذلك منه كذب) لأنه قول لا يطابق الواقع (إلا إذا علم بصريح قوله) في محل آخر (أو بقرينة حاله) القائمة به كأن يكون ذلك عادة له أو نحو ذلك مما يدل على (أنه يريد به) أي بهذا القول (القراءة على الشيخ دون سماع حديثه) من فيه.

المرتبة (الثالثة) هي (الإجازة و) نصها (هو أن يقول) الشيخ للمجاز له (أجزت لك) أو أجزتك -على مذهب ابن فارس- (أن تروي عني الكتاب

---

(1) ٢٧٨

الفلاني) ويعينه له (أو) أن تروي عني (ما صح عندك من مسموعاتي) أي الكتب التي سمعتها من شيوخي (وعند ذلك) أي عندما يسمع هذه الإجازة في رواية ما صح عنده من هذه المسموعات (يجب) عليه (الاحتياط) وهو الأخذ باليقين (في تعيين) ما هو (المسموع) من تلك المسموعات، فما لم يتيقن أنه من مسموعاته فلا يرويه عنه، وهذا إنما يكون طريقا معتبرا في الرواية إذا صرح له الشيخ بالرواية عنه كما في العبارة السابقة، (أما إذا اقتصر) في ذلك (على قوله: هذا) الكتاب -مثلا- (مسموعي من فلان ف)إنه (لا تجوز) له (الرواية عنه) بذلك (لأنه لم يأذن في الرواية) له، وإنما قصارى كلامه هذا هو الإخبار بما ذكر (فلعله لا) يبيح التحديث بما في مسموعه هذا ولا (يجوز الرواية) له (لخلل) عقدي أو غيره كعدم صحة ما فيه (يعرفه) موجودا (فيه وإن) كان قد (سمعه) ورواه عن شيخ له. (وكذلك) لايجوز التحمل والرواية عن الشاهد (لو قال: عندي شهادة) فمن سمعه وهو يقول هذا فإنه (لا يشهد) بناء على هذا الإخبار (ما لم يقل) له: (أذنت لك في أن تشهد على شهادتي) التي هي كيت وكيت، أي لا تتحمل الشهادة ولا تروى عن الشاهد إن لم يقصد بالإخبار عنها الإشهاد عليها (أو لم تقم تلك الشهادة في مجلس الحكم) والقضاء بين الناس (لأن الرواية) لها (شهادة، والإنسان قد يتساهل في الكلام) فينطق بشهادته بأمر مّا أو على أمر مّا، (لكن عند) طلب (جزم الشهادة) والقطع بها (قد يتوقف) محجما عن البوح بها، (ثم) إن من يقول بجواز الرواية بالإجازة يقول: إن (الإجازة تسلط الراوي) بها (على أن يقول: حدثنا) إجازة (أو أخبرنا إجازة) أو أنبأنا إجازة، أو يعبر بصيغة الإفراد أخبرني إجازة، وهكذا مقيدا ذلك كله بلفظ إجازة . ومنع قوم لفظ حدثنا هنا وأجازوا أخبرنا فقط. قال البرماوي: «وجوز أبو عبد الله المرزباني وأبو نعيم أن يقول أخبرنا دون حدثنا».

و(أما قوله حدثنا مطلقا) أو أخبرنا مطلقا هكذا بدون تقييد ذلك بلفظ «إجازة». فإنه قد (جوزه قوم) ومنعه الجمهور، (و)القول بجوازه (هو) قول (فاسد) وباطل (لأنه يشعر بـ)ثبوت (سماعـ)ـه نطق الشيخ بذلك، و(كلامه) به (وهو كذب) لأن ذلك لم يحصل في واقع الأمر. وهذا (كما) أي كالذي (ذكرناه في) شأن (القراءة على الشيخ) من أنه لا يجوز أن يقيد ذلك بلفظ قراءة عليه، لأن ذلك كذب.

وهذا الذي هو ظاهر كلام المصنف من جواز الرواية بالإجازة هو ما عليه الجمهور، ومنع من ذلك جماعة منهم شعبة الذي قال: لو صحت الإجازة لبطلت الرحلة. ومنهم أبو زرعة الرازي الذي قال: لو صحت الإجازة لذهب العلم. ومن المانعين من ذلك: إبراهيم الحربي وأبو الشيخ الأصفهاني والقاضي حسين والماوردي والروياني من الشافعية وأبو طاهر من الحنفية، وقال: من قال لغيره: أجزت لك أن تروي عني، فكأنه قال له: أجزت لك أن تكذب علي. وقال ابن حزم: الإجازة بدعة. قال الشوكاني بعدما أورد هذه الأقوال: «ويجاب عما قال هؤلاء المانعون بأن الإجازة لا تستلزم بطلان الرحلة، وأيضا المراد من الرحلة تحصيل طريق الرواية، وقد حصلت بالإجازة ولا تستلزم ذهاب العلم. غاية ما في الباب أن من روى بالإجازة فقد ترك ما هو أقوى منها من طرق الرواية وهي طريق السماع، والكل طرق للرواية، والعلم محفوظ غير ذاهب بترك ما هو الأقوى؛ وأما قول الدباس إن الإجازة بمنزلة قول الشيخ لتلميذه أجزت لك أن تكذب علي فهذا خلف من القول وباطل من الكلام، فإن المراد من تحصيل طريق الرواية هو حصول الثقة بالخبر وهي هنا حاصلة؛ وإذا تحقق إذنه للتلميذ بالرواية فقد حصل المطلوب من الإسناد، ولا فرق بين الطريق المقتضية للرواية جملة وبين الطريق المقتضية للرواية

تفصيلا في اتصاف كل واحدة منها بأنها طريق، وإن كان بعضها أقوى من بعض. وإذا عرفت هذا علمت أنه لا وجه لما قاله ابن حزم في كتاب الإحكام إنه بدعة غير جائزة[1]».

المرتبة (الرابعة) طريق (المناولة، و) نصه و(صورته أن يقول) الشيخ للراوي عنه: (خذ هذا الكتاب) وهو يشير إلى كتاب معين (وحدث به عني، فقد سمعته من فلان)، أو يقول له: هذا سماعي من فلان فاروه، أو يأتي التلميذ إلى الشيخ بجزء فيه سماعه فيعرضه على الشيخ ثم يعيده إليه ويقول: هو من مروياتي فاروه عني.

(و)أما (مجرد المناولة) وهو إعطاء الكتاب أو الصحيفة (دون) ذكر الشيخ (هذا اللفظ) الدال على الإذن في الرواية له والتحديث به فإنه (لا معنى له) من جهة الرواية، إذ ليس من طرقها على الحقيقة. قال ابن الصلاح والنووي: لا تجوز الرواية بطريق المناولة المجردة هذه على الصحيح عند الأصوليين والفقهاء، هذا إن لم يوجد معها هذا اللفظ (و)أما (إذا وجد) معها (هذا اللفظ) وهو قول الشيخ -مثلا- فاروه عني (ف)إنه (لا معنى للمناولة) هذه حينئذ فإن هذا اللفظ صريح في الإجازة، فيؤول الأمر في ذلك إلى أنه قسم من أقسام الإجازة، وبذلك (ف)إن طريق المناولة ذكره بين هذه الطرق - المراتب - (هو زيادة) قائمة على (تكلف) بإقحامه هنا، وقد زاده و(أحدثه بعض المحدثين بلا فائدة) تستفاد منه، لأن المناولة إن كانت مع اللفظ المذكور فالحجة في ذلك اللفظ، وإن لم تكن معه فلا معنى لها كما تقدم بيان ذلك.

---

(١) إرشاد الفحول/ ١١٨. ٢٧٩

نعم حكى الخطيب عن قوم أنهم أجازوا الرواية بها. وبه قال ابن الصباغ والرازي. قال البخاري: واحتج بعض أهل الحجاز للمناولة بحديث النبي ﷺ حيث كتب لأمير السرية كتابا وقال: لا تقرأه حتى تبلغ كذا وكذا، فلما بلغ ذلك المكان قرأه على الناس وأخبرهم بأمر رسول الله ﷺ. وأشار إلى أنه لا حجة في ذلك»[١]. «وإنما لم تكن فيه حجة لاحتمال أن النبي ﷺ قرأه عليه، فيكون واقعة عين يسقط فيها الاستدلال على ماذكر لهذا الاحتمال العارض فيها . وأمير السرية هو عبد الله بن جحش المجدّع في الله تعالى، وذلك في رجب في السنة الثانية». والحديث رواه الطبراني مرفوعا[٢].

ثم إنه (كما يجوز رواية الحديث بالإجازة فيجب) الفاء زائدة وأصل الكلام كما يجوز رواية الحديث والخبر بالإجازة يجب كذلك (العمل به) أي بما ذكر من الحديث (خلافا لبعض أهل الظاهر) وذلك (لأن المقصود) من البحث في شأن طرق الرواية هو (معرفة صحة الخبر) الذي يروى بها (لا عين الطريق المعرِّف) ـ بكسر الراء ـ أي الذي يعلم به ذلك، إذ هو ليس إلا وسيلة لذلك المقصود، فمتى عرف حصول هذا المقصود صحت الرواية بالطريق الذي حصل به ذلك.

هذا الكلام كما ترى متعلق بالمرتبة الثالثة –الإجازة– وقد ذكره هنا في مجرى القول في هذه المرتبة –المرتبة الرابعة–، فما سبب هذا وموجبه؟ هل هو استطراد من المصنف واستدراك لما فاته في تلك المرتبة فذكره هنا؟ أم أن هذا من تصرفات النساخ. كل ذلك محتمل، ويحتمل غيره، وعلى كل فالواجب ربط هذا الذي يتعلق بالإجازة هنا بمحله السابق في المرتبة الثالثة، فتأمل .

---

(١) إرشاد الفحول / الشوكاني / ١١٨ . ٢٨٠

(٢) شرح الكوكب المنير / ابن النجار / ٢ / ٥٠٥ . ٢٨١

(و)أما (قوله) أي الشيخ: (هذا الكتاب مسموعي فاروه عني) فإنه (في التعريف) بالقصد إلى الرواية والتحمل (كقراءته) أي كقراءة الشيخ نفسه ذلك الكتاب (و)كـ(القراءة عليه) المذكورتين المبين حكمهما فيما سلف، هذا هو الراجح تقريره هنا في هذه الجزئية.

(و)أما (قولهم): لا نسلم صحة الرواية بهذه الطريقة لـ(أنه) أي لأن الشيخ (قادر على أن يحدثه به) مشافهة (فهو) في حقيقة الأمر (كذلك، لكن) أيُّ موجب يقضي بأن يحدثه به و(أي حاجة) تلجئ (إليه؟) أي إلى ذلك وهو أن يحدثه به، فإنه لا يوجد شيء من ذلك يقضي بما ذكر، (و)إذا اعتبرنا قولهم هذا وعملنا بمقتضاه فإنه (يلزم أن لا تصح القراءة عليه) أي على الشيخ - أيضا - (لأنه) أي الشيخ (قادر على القراءة بنفسه)، فيتلقى منه ما يروى عنه مشافهة. (و)كذلك (يجب أن لا يروي) التلميذ (في حياة الشيخ) أي شيخه (لأنه قادر على الرجوع إلى الأصل) الذي هو ذلك الشيخ (كما) هو الحال (في) شأن (الشهادة) التي يرجع فيها إلى الأصل متى وجد. وأنت خبير بأن الإجماع قد انعقد على جواز الرواية عن الشيخ قراءة عليه، وعلى جواز الرواية عن تلميذ لشيخ حي بلا رجوع إليه، (فدل) ذلك على (أن هذا) الذي ورد في قول هؤلاء وما جرى مجراه (لا يعتبر في) شأن (الرواية) وحقيقة أمرها.

المرتبة (الخامسة): الوجادة -بكسر الواو- وهي: (الاعتماد على الخط) وذلك (بأن يرى)- الباء للتصوير -يعني أن يجد (مكتوبا بخطه) أي بخط شيخ ما: (إني سمعت على فلان) لشيخ عينه (كذا) أي إني سمعت عليه الكتاب الفلاني أو الصحيفة الفلانية. وعرفت الوجادة هذه عند المحدثين بأنها: وجدان الراوي شيئا من الأحاديث مكتوبا بخط الشيخ الذي يعرفه ويثق بأنه خطّه حيّا كان الكاتب أو ميتا على الصحيح. والوجادة لا تجوز الرواية بها، (فلا يجوز)

لهذا الواجد (أن يروي عنه) أي عن صاحب هذا الخط هذا الذي خطّه، فلا يجوز له أن يقول في ذلك حدثنا، أو أخبرنا - مثلا - على الصحيح، (لأن روايته) عنه ذلك (شهادة عليه بأنه قاله) وهو لم يقله. (والخط لا يعرفه هذا) وهو أنه قاله، ولا يدله عليه، ثم إن قوله أخبرنا وما جرى مجراه يوهم سماعه منه، وهو كذب وتدليس. (نعم يجوز أن يقول) إذا أراد الإخبار بذلك: (رأيت مكتوبا في كتاب بخط ظننت أنه خط فلان) أو ما ذكر لي أنه خط فلان، ولا يجزم بذلك (فإن الخط أيضا قد يشبه الخط) فخط زيد قد يشبه خط عمرو. هذا إن لم يثق بأنه خطه، فإن وثق بأنه هو فإنه يجوز له أن يقول: وجدت بخط فلان. وهذا ما جرى عليه جمع من أهل العلم كما هو مسطور في كتبهم ومنهم الحافظ ابن حجر في فتح الباري.

(أما إذا قال) من ظن أنه صاحب الخط: (هذا خطي، قبل قوله) هذا واعتد به (ولكن لا) تجوز الرواية عنه بمجرد هذا القول، فلا يجوز أن (يروي عنه) راو هذا الذي خطه بمجرد إخباره بأنه خطه (ما لم يسلطه) ويرسله (على الرواية) أي على روايته له، وذلك إما (بصريح قوله) بأن يقول - مثلا -: اِرْوِ عني هذا الذي خططته، أو هذا الذي تضمنه خطي هذا فإنه من مروياتي (أو بقرينة حاله) التي قد تتجلى (في الجلوس) أي في جلوسه (لرواية الحديث) والإملاء له، فإن قوله في هذا الحال: هذا خطي مندرج في التحديث والإذن برواية ذلك عنه، ما لم توجد قرينة تصرف عن ذلك.

(أما إذا قال عدل: هذه نسخة صحيحة من صحيح البخاري مثلا) أو هذه نسخة صحيحة من صحيح مسلم -مثلا- (فرأى فيه) من سمع هذا القول من هذا العدل (حديثا ف)إنه (ليس له أن يروي عنه) ما رآه من ذلك، وهذا بين، فإن هذا القول ليس فيه الإذن على أن يروي عنه ذلك، وإنما ذلك إخبار بثبوت

الصحة لذلك الكتاب. (لكن) إذا كان هذا لا تجوز له الرواية لهذا الحديث بذلك فـ(هل يلزمه العمل به) ويجب عليه بناء على أن منع الرواية لحديث مّا لا يستلزم منع العمل به، وبناء على أن ما يقر في نفسه بقول هذا العدل هو صحة هذا الحديث الذي رواه، وما غلبت على الظن صحته وجب العمل به، أو لا يلزمه ذلك بناء على أنه لم تحصل له روايته على وجه صحيح ؟

قلنا: (إن كان مقلدا) عاميا (فعليه أن يسأل) ويستفتي في هذا الأمر (المجتهد) فما أفتاه به في ذلك صار إلى العمل به. (و)أما (إن كان مجتهدا) فقد اختلف في حكمه. (فقال قوم) وهم - كما قال القاضي عياض - أكثر المحدثين والفقهاء وغيرهم: (لا يجوز له العمل به ما لم يسمعه). وهذا يشمل كل ما لا تجوز روايته، (وقال قوم: إذا علم صحة) تلك (النسخة - بقول عدل -) وبشهادته (جاز العمل) بما فيها، قال ابن النجار: «ويعمل وجوبا بما ظن صحته من ذلك، أي بما قلنا إنه لا يجوز له روايته عند أصحابنا والشافعية، يعني أنه لا يتوقف وجوب العمل على جواز الرواية. قال ابن العراقي في شرح «جمع الجوامع»: قاله الشافعي ونظار أصحابه، ونصره الجويني واختاره جمع من المحققين. قال ابن الصلاح: وهو الذي لا يتجه غيره في الأعصار المتأخرة. قال النووي: وهو الصحيح. وهذا قول أصحابنا[1]».

وإنما قال هؤلاء بهذا القول -الجواز- (لأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا) يعملون بكتبه ﷺ، وكانوا كذلك (يحملون صحف الصدقات) أي الصحف التي فيها الأمر بأخذ الزكوات، والأمر بإعطائها فيذهبون بها (إلى البلاد) المختلفة، (وكان الخلق) في تلك البلاد (يعتمدون تلك الصحف)

(١) شرح الكوكب المنير/ ابن النجار / ٢/ ٥٢٧. ٢٨٢

أي يجعلونها عمدتهم في القبول فيعملون بها مكتفين (بشهادة حامل) تلك (الصحف) بكون ما فيها خطابا نبويا (وبصحته)عنه (دون أن يسمعه) منهم (كل واحد منه) أي من النبي ﷺ. وبناء العمل على ما هو دليل شرعي كهذا صحيح وكاف، (فإن ذلك يفيد سكون النفس) وطمأنينتها (وغلبة الظن) وهذا هو المعمول به في الأعمال ووجوبها.

(وعلى الجملة) في القول هنا (ف)إنه (لا ينبغي) أي لا يجوز (أن يروي المرء (إلا ما يعلم) ثبوت (سماعه) له (أوّلا و)تحقق (حفظه) له ثانيا (وضبطه) على ما هو عليه (إلى وقت الأداء) له والإخبار به ثالثا، (بحيث يعلم أن ما أداه) وأخبر به (هو) عينه (الذي سمعه ولم يتغير منه حرف، فإن شك في شيء منه) أي من هذا الذي ذكر من سماع الخبر ومن حفظه وضبطه (فليترك الرواية) أي روايته لهذا الخبر لما اعتراه من هذا الخلل، وليَرْوِ ما صَحّ عنده أنه قد سمعه وحفظه وضبطه إلى وقت أدائه والتحديث به.

(ويتفرع عن هذا الأصل) وهو أنه لا يروي الراوي إلا ما سمعه وحفظه وضبطه إلى وقت التحديث (مسائل) فلنورد ذكرها على الولاء قائلين:

المسألة الأولى:

(مسألة) رواية الراوي عن شيخه ما شك أنه من مسموعاته منه، هل هو جائز أو لا؟

الجواب هو أنه (إذا كان في مسموعاته عن) محمد بن مسلم بن عبد الله (الزهري مثلا حديث واحد شك) في (أنه سمعه من) شيخه (الزهري) هذا (أم لا) أي أم أنه لم يسمعه منه، فإنه (لم يجز له أن يقول: سمعت الزهري) يقول، ثم يذكر الحديث الذي يشك في سماعه منه، (ولا أن يقول: قال الزهري) ثم يورد الحديث المذكور، (لأن قوله: قال الزهري شهادة على الزهري) بأنه قد قال هذا القول، (فلا يجوز) التصريح بذلك (إلا عن علم) بثبوته وتحقق حصوله، وهو ما لم يتحقق به، (فلعله) قد (سمعه من غيره) أي من غير الزهري فاختلط عليه الأمر في ذلك، فصار إلى التلبس بالتردد في نسبته، وهذا نظيره الشك في عين المقر (فهو كمن سمع إقرارا) من شخص ما (و) لكن (لم يعلم أن) هذا (المقر) هل هو (زيد أو عمرو) فالتبس عليه الأمر في ذلك، (فـ) هذا (لا يجوز) له (أن يشهد على زيد) بهذا الإقرار، ولا على عمرو كذلك، لأن الأحكام لا تبتني على الشكوك والترددات في حقيقة الشهادة وحالتها، ومثلها الرواية بلا فرق، فلا يجوز له أن يروي عن شيخ ما شك أنه قد رواه عنه مصرحا به.

(بل نقول) إنه (لو سمع مائة حديث) أو أكثر أو أقل (من شيخ وفيها حديث واحد علم أنه لم يسمعه) منه، (ولكنه التبس عليه عينه) وذاته (فليس) جائزا (له روايته) عنه، بل هو ممنوع من ذلك، (بل ليس له رواية) أي (شيء من تلك الأحاديث عنه)، بل هو ممنوع، وهذا المنع متفرع عن المنع الأول؛ (إذ ما من

حديث) من تلك الأحاديث (إلا ويمكن أن يكون هو) ذلك الحديث (الذي لم يسمعه) من شيخه ذاك. فوجب المصير في ذلك إلى ترك رواية الجميع عملا بالاحتياط.

(و)هكذا فإنه (لو غلب على ظنه في حديث أنه مسموع من الزهري) أو غيره من الشيوخ، وإنما نص على الزهري لأنه هو الممثل به أولا، لا على إفادة الاختصاص له، وبذلك فإنه لو غلب على ظنه في حديث أنه مسموع من شيخ مّا كيفما كان (لم تجز الرواية) عنه (بغلبة الظن)، بل لابد في ذلك من حصول العلم له، هذا مذهب الحنفية لأنه حكم على المروي عنه أنه حدثه به، فلا يجوز مع عدم العلم، كما في الشهادة.

(وقال قوم) منهم الشافعي وأبو يوسف ومحمد بن الحسن (يجوز) ذلك (لأن الاعتماد) والاستناد (في هذا الباب) باب أخبار الآحاد إنما هو (على غلبة الظن)، وقد تقرر أن الثقة في صحة الأخبار المعول عليه في ذلك هو اطمئنان النفس وغلبة الظن في ذلك. وهذا مما تغلب على الظن صحته، ويجري مثل هذا في الشهادة. هذا لُبُّ ما استدل به من يرون جواز الرواية للخبر الذي بهذا الحال.

(و)لكن هذا القول ضعيف، إذ (هو بعيد) عن الصواب، (لأن الاعتماد في) قبول (الشهادة على غلبة الظن) ليس في حق الشاهد، (ولكن في حق الحاكم، فإنه) هو الذي (لا) يجب عليه أن (يعلم صدق الشاهد)، ويجوز له أن يكتفي بما تطمئن إليه نفسه وتسكن إليه في ذلك وإن كان ذلك ليس سوى ظن راجح.

(أما الشاهد ف)إنه لا يجوز له أن يبني شهادته على غلبة الظن، بل (ينبغي) أي يجب عليه (أن يتحقق) مما يشهد عليه (لأن تكليفه) الشرعي هو (أن لا

يشـهد إلا علـى المعلوم) لـه، وذلك إنما يكون (فيما تمكن فيه المشـاهدة) وبها يعلم، وذلك وهو أن لا يشهد إلا عن علم أمر (ممكن) في حقه، (و)أما (تكليف الحاكم) القاضي (أن لا يحكم إلا بصدق الشاهد) على قطع وجزم فإنه (محال) لأنه لا قدرة له على العلم بذلك. وبهذا التقرير يتبين لك أن الشهادة لها جهتان من حيث مـا تثبت بـه، فمن جهـة القاضي يكفي في حكمه بها غلبـة ظن صدق الشـاهد عنده، وأما من جهة الشـاهد فإنه يجب أن تكون علمية عنده، (وكذلك الراوي) للحديث فإنه له جهتان معرفيتان: جهة شيخه، وجهته من حيث روايته عنـه. أمـا فيمـا يخـص جهة شـيخه، فإنـه (لا سبيل له إلى معرفة صدق الشيخ) على قطـع وجزم، (ولكن لـه طريق) قطعي (إلى معرفة) ثبـوت (قوله) وإخباره وتحديثه بحديـث مّا، إذ يعرفه (بـ)طريق (السـماع) منه، وهـو طريق قطعي لأنه حسـي، والمرء إن سـمع شـيئا مّا فإنه قد يعلم على قطع أنه قد سـمعه. فمن كان عالما بثبوت سـماعه لخبر حدث به ورواه (فإذا لم يتحقق) ذلك (فينبغي أن لا يروي) خبرا اعتراه في حقه الشك. (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك).

(فإن قيل) هذا لا يتماشى مع ما عليه الناس اليوم في حقيقة الأمر (فالواحد في عصرنا) هذا (يجوز أن يقول قال رسول الله ﷺ) وهو لا يتبين ثبوت ما قاله (ولا يتحقق ذلك) ولا يتثبت منه، وإنما كان يرسـل قوله هذا إرسـالا، فأين هنا العمل بهذا الذي ذكرتموه من أن الرواية لا تكون إلا عن علم.

(قلنا) اللافظ بهذا القول بعد وفاة النبي ﷺ (لا طريق له إلى تحقيق ذلك) إذ لا يتأتـى لـه أن يذهـب إلـى النبي ﷺ ليسـمع منه ذلـك. هذا من جهـة إمكان التحقيـق، أمـا مـن جهـة إيهام السـامع أنه سـمع هذا القول مـن النبي ﷺ (و)هو الأمر المحذور في المسائل السابقة فإنه غير وارد هنا، إذ (لا يفهم من قوله: قال رسول الله ﷺ أنه سمعه) منه لأن ذلك محال، (لكن) الذي (يفهم منه) هو (أنه

سمع هذا الحديث من غيره) من أرباب التحديث ورواة الأخبار النبوية (أو رواه) إذ رآه (في كتاب يعتمد عليه) في نقل الأحاديث منه، لكونه من الصحاح - كصحيح البخاري ومسلم، (و)يجب أن يعلم أن (كل من سمع ذلك) أيا كان (لا يلزمه العمل به)، فليس دليلا شرعيا في حقه (لأنه) خبر (مرسل) سقط فيه من رواه، فهو (لا يدرى) ولا يعرف (من أين) أخذ أن له الحق في أن (يقوله) ويتحدث به. (وإنما يلزم) من سمعه وحدث به (العمل به إذا ذكر مستنده) وبين من رواه هو عنه (حتى ينظر في حاله) الذي يعرف به من هو (و)ينظر في شأن (عدالته) ويتبين أنه عدل ثقة. قال إمام الحرمين: «ولو قال هذا الرجل رأيت في صحيح محمد بن إسماعيل البخاري ووثقت باشتمال الكتاب عليه فعلى الذي سمعه يذكر ذلك أن يثق به ويلحقه بما تلقاه بنفسه ورآه ورواه من الشيخ المسمع. ولو عرض ما ذكرناه على جملة المحدثين لأبوه فإن فيه سقوط منصب الرواية عند ظهور الثقة وصحة الرواية، وهم عصبة لا مبالاة بهم في حقائق الأصول[1].

(والله) -تعالى- (أعلم) بالصواب، وإليه المرجع والمآب، وبهذا انتهى الكلام على هذه المسألة الأولى.

(١) البرهان/ إمام الحرمين/ ٢/ ٢٤٩. ٢٨٣.

المسألة الثانية:

(مسألة) إنكار الشيخ رواية الفرع عنه.

إذا أنكر الشيخ رواية الفرع عنه، إما أن يكون إنكاره لذلك إنكار جحود وتكذيب للفرع، أو إنكار نسيان وتوقف.

فـ(إذا أنكر الشيخ الحديث إنكار جاحد قاطع) جازم (مكذب للراوي) بلفظ صريح كأن يقول: كذب علي، ما رويت له هذا قط (لم يعمل به) بل يترك ويوقف العمل به، ويطلب الحكم في غيره، ويجعل بمثابة ما لم يرد، لأن كل واحد منهما مكذب للآخر فيما يدعيه، ولابد من كذب أحدهما، وهو موجب للقدح في صحة الحديث وثبوته. هذا ما عليه الشافعية، وهو المشهور. وفي المسألة مذهبان آخران:

أحدهما: التوقف في الحكم على هذا الحديث فلا يسقط ولا يعمل به بل يتوقف في الحكم عليه حتى يكشف الغطاء عن حاله، لأنه قد تعارض فيه أمران: قطع المنقول عنه بكذب الراوي، وقطع الناقل بالنقل، وليس أحدهما أولى من الآخر من حيث العمل بقوله. ومذهب التوقف هذا هو ظاهر كلام ابن الصباغ في «العدة»، ونقله ابن القشيري عن اختيار القاضي أبي بكر، واختاره إمام الحرمين. ونقل عن القاضي أبي بكر أنه قطع بالرد في هذا الموضع ونازعه ابن القشيري وقال: الذي التزمه القاضي في «التقريب» التوقف. وهو عين ما اختاره الإمام، وقال: وهذا كخبرين تعارضا، فإما أن يتساقطا، أو يرجح أحدهما إن أمكن.

المذهب الثاني: أن تكذيب الأصل للفرع لا يسقط هذا المروي. وهذا كما لو اجتمعا في شهادة فإنها لا ترد. هذا ما اختاره أبو الحسن بن القطان، وأبو المظفر السمعاني في «القواطع».

قال ابن القطان وهو مخالف للشهادة من هذا الوجه، لأن أمر الشهادة متعلق بقول الأصل بخلاف الخبر. وجزم به الماوردي والروياني أيضا قالا: لا يقدح ذلك في صحة الحديث إلا أنه لا يجوز للفرع أن يرويه عن الأصل.

(و)هب أنه أخذ بالمذهب الأول فاطرح العمل بالحديث، وصير كأنه لم يرد، فإن هذا (لم يصر) به (الراوي) الفرع (مجروحا) أو مقدوحا في عدالته، (لأن الجرح) لمن ثبتت عدالته (ربما لا يثبت بقول) جارح (واحد) والمعروف أنه يثبت به إن فسر سبب الجرح بل يقدم على قول المعدل، لكن هنا قد يقال إن هذا الراوي عدل ثقة، وأن تكذيب شيخه له ليس جرحا بينا لاحتمال خطئه أوغلطه أو توهمه أنه لم يحدث بذلك، (ولأنه) أي ولأن الفرع (مكذب شيخه) في إنكاره روايته عنه (كما أن شيخه مكذب له) أيضا (وهما عدلان) ثقتان (فهما) بهذا الحال (كبينتين) دليلين أو شهادتين (متكاذبتين) أي تكذب إحداهما الأخرى، وفي نسخة (متكافئتين) أي متساويتين في الدلالة وفي الثبوت، مما يتعذر معه الترجيح بينهما، إذ ليس قبول جرح أحدهما بأولى من الآخر. وعلى هذا (ف)إنه (لا يوجب) تكذيب الشيخ فرعه (الجرح) له أو القدح في عدالته.

هذا -باختصار واف بالمراد- بيان حكم ما إذا أنكر الشيخ رواية فرعه عنه إنكار مكذب له.

(أما إذا أنكره) أي أنكر فرعه (إنكار متوقف) في تحديثه له بالخبر وكأنه ناس له (وقال:) **يغلب على ظني أني ما حدثته به** و(لست أذكره) أو ما أشبه **ذلك مما يدل على تردده في هذا الأمر** (ف)إنه (يعمل بـ)هذا (الخبر لأن الراوي له (جازم أنه سمعه منه، وهو)** أي الشيخ (ليس بقاطع بتكذيبه)، بل قصارى

أمره التردد في تحديثه له بذلك الخبر وعدم تحديثه به (وهما عدلان) كلاهما (فنصدقهما) أي نحكم بأنهما صادقان استصحابا لأصل العدالة فيهما (إذا أمكن) لأن حالهما شبيه بتعارض بينتين في ظاهرهما، فإذا أمكن الجمع بينهما فهو أولى.

(وذهب الكرخي) والرازي وأكثر الحنفية (إلى أن نسيان الشيخ الحديث يبطل الحديث) فلا يقبل، وقد عمل الكرخي بأصله هذا (وبنى عليه) ردّ و(اطراح خبر الزهري) الوارد في اشتراط الولي في النكاح، وهذا الخبر هو: (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل)، وهذا الحديث قال عنه الزهري: لا أذكره، (واستدل) الكرخي (بـ)هذا وقال: (إنه) أي الزهري هو (الأصل) وقد أنكر هذا الحديث، وبذلك فهو مردود لا يقبل؛ (ولأنه) من وجه آخر (ليس للشيخ أن يعمل بـ)هذا (الحديث) الذي أنكره عن نسيان (الراوي) عنه الذي ما هو إلا (فرعه، فكيف) يجوز له أن (يعمل به) والأصل أن الفرع يسقط بسقوط أصله.

ثم إن من غير الحنفية من قال: إن الذي نسي الخبر لا يجوز له أن يرويه عن المروي عنه، لأنه ساقط في حقه، ولأن هذا فرع عنه.

(قلنا:) هذا غير صحيح بل (لـ)هذا (الشيخ أن يعمل به) أي بهذا الحديث (إذا روى العدل له) أي لهذا الحديث (عنه) أي عن هذا الشيخ عينه، أنه اطمأنت نفسه إليه وسكنت بقبوله، (فإن بقي شك) في نفسه يعرض (له) في ذلك (مع رواية العدل) له (فليس) جائزا (له العمل به) لأنه مرتاب في شأنه (و) يجب (على) هذا (الراوي) له (العمل) به (إذا قطع) وجزم (بأنه سمعـ)ـه منه - أي من هذا الشيخ المنكر له، (و) يجب (على غيرهما) ممن بلغه هذا

الخبر (العمل) به (جمعا بين تصديقهما) معا كما تقدم ذكره وهكذا الحكم في نظائر هذه المسألة، فمن بنى عمله على أصل يراه أصلا شرعيا مخاطبا هو بوجوب العمل به، فإن ذلك هو ما وجب عليه ولا يضره أن يكون واقع الحال على خلاف ذلك.

(و)على هذا فإن (الحاكم يجب عليه العمل بقول الشاهد المزوِّر) شهادته الكاذب فيها (الظاهر العدالة) والاستقامة (ويحرم على) هذا (الشاهد) فعله هذا، وإنما وجب على الحاكم ما ذكر، لأن الشرع أمر بوجوب العمل بشهادة الشاهد الظاهر العدالة والاستقامة، والأحكام إنما تتعلق بالظواهر، والله -تعالى- هو الذي يتولى السرائر.

(و)كذلك (يجب على العامي العمل بفتوى المجتهد) التي أفتاه بها (وإن تغير) ذلك الحكم الذي أفتاه به عنده بعد ذلك إذا أدّاه (اجتهاده) إلى حكم آخر غيره في موضوع ذلك الحكم، فالعامي إذا استفتى مجتهدا في مسألة معينة فأفتاه فيها بحكم معين، ثم إن ذلك المجتهد أعاد النظر في تلك المسألة مرة أخرى فبدا له في حقها حكم آخر جديد، فإن ذلك العامي إن بقي على العمل بالفتوى الأولى، فعمله بها صحيح (إذا لم يعلم) أن هذا الذي أفتاه قد (تغير اجتهاده) ونظره الفقهي في تلك المسألة فقضى فيها بما ذكر.

(و)أما(المجتهد) فإنه (لا يعمل به) أي بهذا الحكم الذي تغير عنده بموجب اجتهاده ونظره الفقهي الأخير، وإنما يعمل بهذا الذي أداه إليه اجتهاده أخيرا (لأنه علمه) وأدرك أنه الصواب على ما بدا له، (فعمل كل واحد) منهما: أي العامي والمجتهد (على حسب حاله) المعرفي، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

(و)على وفق هذا فـ(ـقد ذهب إلى العمل به) أي بهذا الخبر الذي أنكره الأصل إنكار توقف (مالك والشافعي) رَحِمَهُمَاٱللَّهُ -تعالى- (وجماهير المتكلمين) وجماهير الفقهاء والعلماء من المالكية والشافعية وبعض الحنفية، منهم محمد بن الحسن، وأصحابِ الحديث بأسرهم، (وهذا) إنما قيل به (لأن النسيان غالب على الإنسان) ويقوى ذلك في حال ترك المعاهدة لما حفظ، (وأي محدث يحفظ في حينه) وفي وقته الذي هو فيه الآن (جميع ما رواه في عمره) مستحضرا له؟ فالشك في التحديث والإخبار بخبر مّا أمر وارد في مجريات العادة والطبيعة البشرية، (فصار) لذلك (كشك الشيخ في زيادة) ما (في الحديث) هل رواها فيه أو لا (أو في إعراب) للَفظة وردت (في الحديث) فغاب عنه إعرابها وضبطها، (فإن ذلك) كله (لا يبطل الحديث) طروه وعروضه فيه (لكثرة وقوع الشك فيه) بموجب الطبع البشري (فكذلك أصل الحديث) فإنه قد يعتري الشيخ النسيان في شأنه، ثم إن ذلك لا يبطله ما دام من رواه عنه عدلا ثقة جازما بروايته عنه.

هذا منتهى القول في هذه المسألة.

المسـألة الثالثة:

(مسألة) زيادة الثقة هل هي مقبولة أم لا؟

للناس في ذلك كلام طويل وتفاصيل في صوره، أما نحن فنقول: (انفراد الضابط العدل (الثقة بزيادة في الحديث عن جماعة) الرواة (النقلة) له (مقبول إنفراده بهذه الزيادة (عند الجماهير)، فهذه الزيادة مقبولة (سواء كانت) هذه (الزيادة من حيث اللفظ) كروايته هو «ربنا ولك الحمد»، وتلك الجماعة رووا «ربنا لك الحمد» (أو) كانت تلك الزيادة (من حيث المعنى) بحيث تفيد معنى زائدا، مثاله حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ في قوله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى: حمدني عبدي» حديث صحيح. ثم روى عبد الله بن زياد بن سمعان عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة الخبر نفسه، وذكر فيه، فإذا قال العبد: بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى: ذكرني عبدي» - بالزيادة - وفي هذا الحديث مقال. وإنما تقبل هذه الزيادة إذا رواها العدل الضابط الثقة؛ (لأنه لو انفرد بنقل حديث) واستبد به (عن جميع الحفاظ) ونقلة الحديث (لقبل) حديثه هذا ووجب العمل به وقد قبل النبي ﷺ قول الأعرابي عن هلال رمضان مع انفراده برؤيته، وقبل خبر ذي اليدين وأبي بكر وعمر، وإن انفردوا عن جميع الحاضرين - كما تقدم تقرير ذلك - (فكذلك) حكمه (إذا انفرد بزيادة) عن غيره (لأن العدل لا يتهم ما أمكن) وتأتّى ذلك في حقه.

(فإن قيل:) زيادته لا تقبل لأنه (يبعد انفراده) وحده (بالحفظ) لما يتحدث به الشيخ (مع إصغاء الجميع) له، فجميع من في مجلسه هذا مصغ له، منتبه لما

يقول، والوقوع في الغفلة والوهم أقرب إلى الفرد من الجماعة كما دلت على ذلك العادة.

(قلنا:) الأصل هو أن (تصديق الجميع) وقبول قوله (أولى إذا كان ممكنا)، فلا يصار إلى الترجيح أو التوقف إلا عند تعذر الأخذ بهذا الأصل، (و)راوي هذه الزيادة (هو قاطع) وجازم (بـ)ـثبوت(السماع) أي سماعه لها، (والآخرون ما قطعوا) وجزموا (بالنفي) لها، ولم ينكروا عليه ما ذكره من هذه الزيادة، (فلعل الرسول ﷺ) حدث بهذا الحديث و(ذكره في مجلسين) مختلفين، وربما يكون ذكر هذه الزيادة في أحد المجلسين فقط، (فحيث ذكر) تلك (الزيادة لم يحضر إلا) ذلك (الواحد) الراوي لها منفردا بها، (أو) قد يكون عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (كرر في مجلس واحد) ذكر الحديث مرتين (وذكر الزيادة في إحدى الكرتين) فقط -ولفظ الكرتين إذ يستعمل بمعنى التكرار بلا حصر؛ ومراد المصنف به هنا المرتان فقط- (ولم يحضر) حين ذكر هذه الزيادة (إلا) ذلك (الواحد) الذي رواها ونقلها.

(ويحتمل) كذلك (أن يكون راوي الناقص) من هذا الحديث (دخل في أثناء) انعقاد (المجلس) ولم يحضر له (فلم يسمع التمام) أي تمام ذلك الحديث، (أو) يكون هؤلاء الذين لم يروا تلك الزيادة قد (اشتركوا) جميعا (في الحضور) وقت تحديث الشيخ بذلك الحديث (ونسوا) كلهم (الزيادة) هذه (إلا ذلك الواحد) فإنه قد حفظها ووعاها؛ (أو) يكون قد (طرأ) وعرض (في أثناء الحديث) ما شغل عن الإصغاء إليه من (سبب شاغل مدهش) يصرف إليه الأذهان ويشغلها عما سواه (فغفل به البعض) ممن حضر (عن الإصغاء) والاستماع للشيخ وهو يقرأ حديثه هذا (فيختص) لأجل ذلك (بحفظ الزيادة المقبلُ على الإصغاء) الذي

لـم تعتره الغفلة عنـه. (أو) يكون قد (عرض لبعض السامعين) وألم بهم (خاطر شاغل) مُلْهٍ (عن) سماع (الزيادة) تلك. (أو) يكون قد (عرض لـه) أي لهذا البعض الذي لم يسمع هذه الزيادة أمر (مزعج) كخبر محزن أو مخيف (يوجب قيامه) وخروجه من المجلس (قبل التمام) للحديث وفراغ الشيخ من قراءته.

(فإذا احتمل ذلك) كله (فـ)ـإنه (لا يُكذَّب العدل) الضابط الثقة، لأن الأصل فيه العدالة والثقة والضبط، فيجب استصحاب ذلك (ما أمكن)، ولا يصار إلى خلاف ذلك إلا إذا وجد دليل كاف في النقل عن هذا الأصل إلى ذلك الخلاف.

هذا ما أورد في هذه المسألة باعتبار الأصل.

وفي ختم هذه المسألة نورد تنبيهين تتم بهما صورتها وبيانها:

أحدهما: أن ما ذكره المصنف في شأن المجلس الواحد من أنه تقبل الزيادة إن نقلها الناقل فيه، وعلل ذلك بالاحتمالات المذكورة هو رأي الجمهور في هذه المسألة، إلا أنه في واقع الحال أمر المجلس الواحد هذا تعتريه أحوال صالحة لأن تكون عللا تبدي في البناء عليها تفصيلا فيما يصار إليه من حكم في هذه الزيادة، واعتبارا لما تدل عليه هذه الأحوال وتقتضيه وقع الخلف فيما يصار من حكم في تلك الزيادة مع اتحاد المجلس، فصار الناس في ذلك إلى مذاهب مختلفة انتهت إلى أربعة عشر مذهبا[1]، منها:

أولا: أنها مقبولة مطلقا. وهذا قول الجمهور كما صرح بذلك إمام الحرمين وابن القطان والشيخ أبو إسحاق وابن برهان والقشيري، لكن

---

(١) انظر البحر المحيط / الزركشي / ٤/ ٣٣٠ وما بعدها.

الآمدي وابن الصباغ وابن السمعاني وابن الحاجب والقرافي وغيرهم قيدوه بما إذا لم يكن من روى الناقص أكثر؛ إذ لا يجوز عليهم الوهم والغفلة عادة؛ فإن كان من روى الناقص أكثر أسقطت تلك الزيادة وترك العمل بها، وأخذ برواية أهل النقص.

ثانيا: أنها لا تقبل مطلقا. ونقل هذا عن بعض المحدثين ومعظم الحنفية، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن أبي بكر الأبهري وغيره من المالكية.

ثالثا: الوقف لأن في كل واحد من الاحتمالات المذكورة بُعدا. والأصل عدم صدور تلك الزيادة، ولكن صدق الراوي العدل أصل كذلك.

رابعا: إن كان غيره ممن روى الناقص لا يغفل مثله عن مثلها عادة لم تقبل، وإلا قبلت، وهذا مذهب ابن الحاجب.

خامسا: أنها لا تقبل ممن رواه ناقصا ثم رواه بتلك الزيادة، أو رواه بالزيادة ثم رواه ناقصا، وتقبل من غيره من الثقات. نقله ابن القشيري والقاضي في «التقريب» عن فرقة من الشافعية. وذكر ابن الصباغ في «العدة» فيما إذا روى الواحد خبرا ثم رواه بعد ذلك بزيادة، فإن ذكر أنه سمع كل واحد من الخبرين في مجلس قبلت الزيادة، وإن عزى ذلك إلى مجلس واحد، أو تكررت روايته بغير زيادة، ثم روى الزيادة، فإن قال: نسيت هذه الزيادة قبل منه، وإن لم يقل ذلك وجب التوقف في الزيادة. وقال أبو الحسين في «المعتمد»: إن أسند الروايتين إلى مجلسين قبل، وهذا إن لم يعلم الحال حمل على التعدد، وإن علم أنه لم يسندها إلى مجلسين، وكان قد روى الخبر دفعات كثيرة من غير زيادة ورواه مرة واحدة بالزيادة؛ فالأغلب أنه سها في إثبات الزيادة، ولأن سهو الإنسان مرة واحدة أغلب عن سهوه مرارا كثيرة.

فإن قال: كنت قد نسيت هذه الزيادة والآن ذكرتها قبلت الزيادة، وحمل أمره على الأقل النادر. وإن كان إنما رواها مرة واحدة بروايتها مرة، فإن كانت الزيادة تغير إعراب الكلام تعارضت الروايتان، وإن كانت الزيادة لا تغير اللفظ احتمل أن يتعارضا، لأنه على كل حال قد وهم، قال: وهذا إن لم تقارنه استهانة، فلو روى الحديث تارة بالزيادة وتارة بحذفها استهانة وقلة حفظ سقطت عدالته ولم يقبل حديثه.

سادسا: إن كانت الزيادة تغير إعراب الباقي كما لو روى راو في أربعين شاةً شاةٌ، وروى الآخر نصف شاة لم يُقبل ويتعارضان. وهو الحق عند الإمام الرازي وأتباعه، وحكاه الهندي عن الأكثرين، قال: لأن كل واحد منهما يروي غير ما رواه الآخر، فيكون منافيا له معارضا، فلا يقبل إلا بعد الترجيح. وخالف أبو عبد الله البصري والمزي، وفي المعتمد: قَبِل أبو عبد الله البصري الزيادة سواء أثرت في اللفظ أم لا، إذا أثرت في المعنى. وقبلها القاضي عبد الجبار إذا أثرت في المعنى دون اللفظ، ولم يقبلها إذا أثرت في إعراب اللفظ.

سابعا: أنها لا تقبل إلا إذا أفادت حكما شرعيا، حكاه القاضي عبد الوهاب، فلو لم تفد حكما لم تعتبر كقولهم في مُحرِم: وقصَتْ به ناقته في أخافيق جردان، قال: فإن ذكر الموضع لا يتعلق به حكم شرعي. وهذا حكاه ابن القشيري فقال: وقيل: إنما تقبل إذا اقتضت فائدة جديدة.

ثامنا: عكسه.

تاسعا: أنها تقبل لو كانت باللفظ دون المعنى.

عاشرا: أنها تقبل بشرط أن يكون راويها حافظا.

حادي عشر: أنه إذا تكافأ الرواة في الحفظ والإتقان وزاد حافظ زيادة قبلت، وإن كان لا يلحقهم في الحفظ لم تقبل. وهو قول ابن خزيمة في صحيحه.

ثاني عشر: أنها تقبل إن كان راويها ثقة، ولم يشتهر بنقل الزيادات في الوقائع، وإنما كان ذلك منه على طريق الشذوذ قبلت كرواية مالك «من المسلمين» في صدقة الفطر. وإن اشتهر بكثرة الزيادات مع اتحاد المجلس، وامتناع امتياز بسماع اختلفوا فيه، فمذهب الأصوليين قبول زيادته، ومذهب المحدثين ردها. قاله أبو الحسن الأبياري في شرح «البرهان».

ثالث عشر: أنها تقبل، ولكن بشروط منها:

أ- أن لا تكون منافية لأصل الخبر.

ب- أن لا تكون عظيمة الوقع بحيث لا يذهب عن الحاضرين علمها ونقلها، أما ما يجل خطره فبخلافه.

ج- أن لا يكذبه الناقلون في نقله الزيادة.

د- أن لا يخالف الأحفظ والأكثر عددا.

قال الزركشي: وهذا المذهب هو المختار عندي[1].

هذا منتهى الكلام في هذه المسألة بالتمام.

(١) البحر المحيط / ٤/ ٣٣٤.

المسألة الرابعة:

(مسألة) رواية بعض الحديث الواحد دون بعض. ومتعلق النظر في ذلك حكم هذا الفعل.

والمقرر في ذلك هو أن (رواية بعض الخبر) وترك بعضه الآخر (ممتنعة) مطلقا (عند أكثر من منع نقل الحديث بالمعنى) ممن سيأتي ذكرهم، وبه قال أبو الحسين البصري.

(ومن جوز النقل) للحديث والرواية له (على المعنى) بالشروط الآتي ذكرها (جوز ذلك)، لكن (إن كان قد رواه مرة بتمامه) وإلا فلا يجوز -هذا هو الشرط الأول-.

(و)الشرط الثاني هو أنه (لم يتعلق) البعض (المذكور بـ)ـالبعض (المتروك تعلقا بغير معناه) ويبدل ما قصد بيانه به من حقيقة أو حكم شرعي. مثال ما يتصف بهذا الاستقلال وعدم تعلق بعضه ببعض قوله ﷺ: «هو الطهور ماؤه، الحل ميتته». (وأما إذا تعلق به) أي تعلق المذكور بالمتروك (كشرط العبادة أو ركنها أو ما به التمام) للمعنى المسوق له ذلك الحديث (فنقلُ البعض) دون البعض الآخر (تحريف) للكلام عن موضعه (وتلبيس) أي قلب للحقيقة؛ وما به التمام هو ما به بيان الكلام المذكور من حيث تخصيصه، أو تقييده -مثلا-، وعلى هذا فإن ما به التمام قد يكون غاية، كقوله ﷺ: «حتى يزهي» في نهيه عن بيع التمر بالتمر حتى يزهي، وقد يكون صفة كقوله «في الغنم السائمة زكاة»، وقد يكون استثناء كقوله ﷺ: «لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الفضة بالفضة إلا سواء بسواء»، وقد يكون دالا على النسخ كقوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها». وقد يكون ما لو ترك أفاد خلاف الحكم الوارد شرعا،

كقوله ﷺ في الأضحية لأبي بردة: «تجزئ عنك ولا تجزئ عن غيرك»، فلو حذف «ولا تجزئ عن غيرك» لفهم منه أنها تجزئ عن جميع الناس. وما ماثل ذلك مما به يختل الكلام ويبتر بحذفه.

(أما إذا روى الحديث مرة تاما ومرة ناقصا نقصانا لا يغير) المعنى (فهو جائز، ولكن بشرط أن لا يتطرق إليه سوء الظن بالتهمة) فيزري به ذلك، هذا هو الشرط الثالث.

(فإذا علم أنه يتهم باضطراب النقل) ويزنّ بعدم الضبط (وجب عليه الاحتراز عن ذلك) والتحصن منه وتوقيه.

هذا ما ذكره المصنف في هذه المسألة. وقوله فيها أشبه بقول مطلق جملي. وقد مال بعضهم في شأنها إلى التفصيل الذي تستفاد منه شروط أخرى، وبذلك فقد ساقوا آراء أخرى فيها، منها:

أولا: المنع مطلقا.

ثانيا: أن يكون قد نقل هو أو غيره ذلك الخبر مرة بتمامه، فإن حصل ذلك جاز له أن ينقل بعضه، وإن لم يحصل ذلك لم يجز. قاله القاضي في «التقريب» والشيخ أبو إسحاق في «اللمع».

ثالثا: أنه إذا كان الخبر لا يعلم إلا من طريق الراوي، وتعلق به حكم شرعي لم يجز له أن يقتصر على بعضه دون بعض، وإن لم يتعلق به حكم، فإن كان الراوي فقيها جاز له ذلك، وإن كان غير فقيه لم يجز، قاله ابن فورك وأبو الحسين بن القطان.

رابعا: إن كان الخبر بتمامه مشهورا جاز الاقتصار من الراوي على البعض منه، وإلا فلا يجوز. قاله بعض شراح اللمع لأبي إسحاق.

خامسا: القول بالتفصيل بين أن يكون المحذوف حكما متميزا عما قبله والسامع فقيه عالم بوجه التميز فيجوز الحذف، وإلا لم يجز. قال الكيا الطبري: وهذا التفصيل هو المختار.

هذه جملة الأقوال الموردة في هذه المسألة تعطف على ما ذكره المصنف إتماما للفائدة وتصورِ ما أثمرته الأنظار في هذه المسألة.

وأنت خبير بأن إيراد بعض الحديث دون بعضه أمر معمول به، والناس ماضون عليه. قال الشوكاني: «إن كثيرا من التابعين والمحدثين يقتصرون على رواية بعض الخبر عند الحاجة إلى رواية بعضه لاسيما في الأحاديث الطويلة كحديث جابر في صفة حج النبي ﷺ، ونحوه من الأحاديث، وهم قدوة لمن بعدهم في الرواية، لكن بشرط أن لا يستلزم ذلك الاقتصارُ على ذلك البعض مفسدة»[1].

هذا ما به تمام هذه المسألة وكمالها.

---

(١) إرشاد الفحول/ ص: ١١١ - ١١٢.

المسألة الخامسة:

(مسألة) رواية الحديث بالمعنى.

ومتعلق النظر في هذه المسألة حكم هذا الفعل، وما يعرض في مجرى هذا النظر من بحوث وتفاصيل أحوال في هذا الشأن، ودراسة احتمالات تلم في الصور التي يتفصل إليها القول فيه. وقد أثمرت أنظار العلماء في ذلك ما أثمرت، متوسلين إلى ذلك باجتهاداتهم، والتحاور والتناقش المترامى به فيما بينهم.

والذي انجلى عنه هذا العمل العلمي الشريف هو: أن (نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ) الذي روي به عن الرسول ﷺ (حرام على الجاهل بمواقع) الألفاظ في (الخطاب) التي تستعمل فيها لتأدية معانيها المخصوصة (ودقائق الألفاظ) -فيه إضافة الصفة للموصوف-، والأصل: الألفاظ الدقيقة من حيث معانيها، إذ من المعلوم أن اللفظ قد يختاره المتكلم به ليشير به إلى معنى مّا دقيق ويكون موجب اختياره له هو ذلك، فلو أبدل بغيره فاتت تلك النكتة من الكلام. وهذا مبين في كتب البلاغة والأدب وتفسير القرآن وغيرها؛ والنبي ﷺ هو أفصح العرب، فأساليبه في القول لابد أن تختزن المعاني الدقيقة والنكت البلاغية العميقة وجوامع الكلم، ومن لم يكن عالما بذلك مدركا له، ثم روى قوله بالمعنى فلا شك أنه سيبتر معناه، ويبدل فحواه، ويسقط ثمراته، ويذهب بنضارته، ويشتد قبح هذا الفعل إذا غيّر به حكما شرعيا، فحرّم به حلالا أو حلل به حراما، وبذلك فإن حرمة هذا الأمر مقطوع بها، ولذلك حكى القاضي في «التقريب» الإجماع عليه.

(أما العالم بالفرق بين) المعنى (المحتمَل) - بفتح الميم- الذي يحتمله اللفظ بموجب حقيقته سواء كانت شرعية أو عرفية أو لغوية، أو بموجب سياقه،

(وغير المحتمل) أي والمعنى غير المحتمل وهو الذي لا يدل عليه اللفظ بأي وجه من وجوه دلالته (و)المعنى (الظاهر) الذي يدل عليه اللفظ بظاهره (والأظهر) أي الأشد ظهورا لما احتف به من القرائن التي قد ترفعه إلى درجة النص أو ما هو قريب منها (و)المعنى (العام) الدال على الشمول والاستغراق (والأعم) الذي يظهر أنه كذلك إذا أضيف للعام وقورن به (فـ)إنه (قد جوّز له) أي لذلك الراوي (الشافعي ومالك وأبو حنيفة) رحمة الله عليهم (وجماهير الفقهاء أن ينقله على) وفق (المعنى) فقط دون اللفظ (إذا فهمه) على وجهه. قال الشافعي في الرسالة: «يجب أن يروي الحديث عن رسول الله ﷺ بحروفه كما سمعه، ولا يحدث به على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه، لأننا لا ندري لعله يحيل الحلال إلى الحرام أو الحرام إلى الحلال. وإن أداه بحروفه لم نجد فيه إحالة ولا امتناعا.

وقد نقل عن الشافعي رواية الحديث بالمعنى[1].

خلاصة القول أنهم أجازوا لمن كان عالما بدلالات الألفاظ ومواقع الكلمات أن يروي الحديث النبوي بالمعنى؛ لكن ما هو ضابط كون الشخص عالما ودرايا بهذه الدلالات وهذه المواقع؟ فذو الجراءة مع رخاوته المعرفية، وهزاله اللغوي قد توحي إليه نفسه بأنه دار عالم بمعاني الألفاظ مفردة على تمام، وبنكتها ومعانيها مركبة، وما يدل عليه ما يعرض لها إن قدمت أو أخرت أو نكرت أو عرّفت، وما جرى مجرى ذلك، وهو في كل ذلك متوهم فليس من أهل هذا الشأن في ورد ولا صدر، ورب ذي معرفة بذلك على وجه مقبول يعتريه التورع والتنزه عن إقحام نفسه في نقل القول النبوي بما يرى أنه معناه

(١) (انظر البحر المحيط / الزركشي / ٤/ ٣٣٠ ومابعدها).

وهو ليس على جزم بذلك. وهب أن هذا الراوي كان عالما عارفا بدلالات الألفاظ ومواقع الكلمات وضروب البيان والبلاغة، فمن أدراه أن هذا اللفظ الذي جاء به يساوي اللفظ النبوي من كل وجه؟

وعلى الجملة فإن إحالة جواز هذا الفعل -رواية الحديث بالمعنى- على الدراية والعلم بالمعاني والمواقع المذكورة إحالة على أمر مجهول، يجب رفع الجهالة فيه بضبطه بما به يعرف ويدل عليه، حتى يستكمل هذا المذهب حقيقته. هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

المذهب الثاني: هو المنع من الرواية بالمعنى مطلقا، بل يجب إيراد اللفظ بصورته من غير فرق بين العارف بهذه المعاني والمواقع وغيره. نقله القاضي عن كثير من السلف وأهل التحري في الحديث، وقال: إنه مذهب مالك. ونقله إمام الحرمين وابن القشيري عن معظم المحدثين وبعض الأصوليين. وحكاه غيره عن أبي بكر الرازي من الحنفية. وهو مذهب أهل الظاهر، كما نقله ابن السمعاني عن عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وجماعة من التابعين، منهم ابن سيرين، وبه أجاب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني»[1].

هكذا روى هذا المذهب قائما، وهو كما ترى يدل على المنع القاطع لكن كيف يصار إلى هذا مع ما هو معلوم الوقوع والوجود من رواية الصحابة الأحاديث بالمعنى، وهذا أمر ثابت في الواقع. وأقوى دليل على ذلك هو هذا المنقول المروي المسطور في كتب الحديث، فأغلب الأحاديث المشتهرة المتداولة رويت بألفاظ مختلفة كما هو مدرك لكل من نظر في معاجم السنة، سواء كانت من الصحاح أو من غيرها؛ فما دام هذا الأمر متقررا موجودا فما

(١) أنظر البحر المحيط/ ٤ / ٣٥٨. - إرشاد الفحول/ ١٠٩.

معنى أن يحكم ويقضى بمنعه، ومن التكلف الذي لا يفضي إلى فائدة الادعاء بأنه يمكن أن ترفع هذه الحقيقة بالقول بأن الصحابة ليسوا هم الذين رووا هذه الأحاديث بهذه الألفاظ المختلفة ولا بأنه غير منقول عنهم. وهب أن هذا الأمر قد حصل من غيرهم، فماذا سيفعل بهذه الألفاظ ليطرح بعضها، ويبقى غيره، وما هو اللفظ النبوي من هذه الألفاظ؟

خلاصة القول أن هذا المنع يصد عنه الوقوع، ويمنع من العمل به حقيقة، فإنه لا سبيل إلى طرح هذا الضرب من الأحاديث، وطلب اللفظ النبوي الأصلي فيها صعب المنال إن لم يكن محال الإدراك، فلم يبق إلا العمل بهذه الأحاديث على ما هي عليها مع طلب ما قد يمكن من معرفة ما هو الراجح في هذه الألفاظ، والذي قد يعرف بقوة احتمال كونه مما نطق النبي ﷺ حقيقة، هذه هي صورة هذا المذهب الثاني وما تضمنه.

المذهب الثالث المصير إلى التفرقة بين إبدال اللفظ بمرادفه وبين غيره من أنواع الإبدال الأخرى (و) مضيا عليه فقد (قال فريق) إنه (لا يجوز له) أي للراوي وإن كان عالما باللغة ومعانيها (إلا إبدال اللفظ بما يرادفه) من لفظ (ويساويه في المعنى) بحيث لا تفاوت بينهما في الدلالة ولا اختلاف (كما يبدل القعود بالجلوس) بناء على وقوع الترادف بينهما، وهو ما ينكره بعض أهل اللغة والأدب كالحريري الذي ذكر في كتاب «درة الغواص» أن الجلوس هو ارتفاع من سفل إلى علو، والقعود انحطاط من علو إلى سفل، وهكذا قال غيره كابن قتيبة في «أدب الكاتب». ولكن الذي عليه الناس هو الجريان على أنهما مترادفان، (و)كما يبدل (العلم بالمعرفة) عند من يرى ترادفهما، ومن الناس من يفرق بينهما كما هو معروف، (و)كما تبدل (الاستطاعة بالقدرة وَ) كما يبدل (الإبصار بالإحساس بالبصر، وَ) هذا كما يجري في الألفاظ اللغوية

يجري كذلك في المصطلحات المترادفة، ومن ذلك إبدال (الحظر بالتحريم) والفرض بالواجب عند من يرى ترادفهما، (و)هكذا (سائر مالا يشك فيه) أي في كونه مرادفا لما أبدل به، لكن هذا كله إن سلم وقوع الترادف في اللغة، وهو موضوع يثير النظر. والجدر اللغوي للألفاظ هو مبدأ النظر فيها، ثم يسترسل فيما بعده، هذا ما يتعلق بهذا المذهب وما احتوى عليه والذي تحصل من هذا كله وكان زبدة القول التي تمخضت عن رأي جمهور أهل العلم في هذه المسألة هي جواز رواية الحديث النبوي بالمعنى بشرط العلم بالمعنى الأصلي له والإتيان بما يساوي الألفاظ الأصلية فيه من حيث معناها ودلالتها.

(وعلى الجملة) الإتيان بـ(ـمالا يتطرق إليه تفاوت) في حمله على معناه (بالاستنباط) أي الاستخراج بالنظر (والفهم) المبني على الظن والاحتمال المتردِّد حاله بين قبوله وعدم قبوله. (وإنما) يتحقق (ذلك) وهو ما لا يتطرق إليه التفاوت (فيما فهِمه) الراوي (قطعا) بحيث لا يمكن الاختلاف في معناه (لا فيما فهمه بنوع استدلال) كالسياق والأصول المختلف فيها، كحمل أدوات العموم أو الخصوص أو القول بمفهوم المخالفة وما جرى مجرى ذلك مما (يختلف فيه الناظرون) وأهل الاجتهاد واستنباط الأحكام والمعاني من الألفاظ. فإن وفَى بهذا الشرط جاز فعله هذا متى كان عالما بما ذكر كما تقدم تقرير ذلك.

(ويدل على جواز ذلك) وهو رواية الحديث بالمعنى (للعالم) انعقادُ (الإجماع على جواز شرح) نصوص (الشرع) من آيات الكتاب والأحاديث النبوية (للعجم) الذين لا يعرفون اللغة العربية وترجمة معانيها (بلسانهم) العجمي، (فإذا جاز إبدال) الألفاظ (العربية بـ)ـألفاظ (عجمية ترادفها) كما يُعتقد - وإن كان ذلك فيه نظر - (فبأن يجوز) إبدال ألفاظ عربية

(ب) ـ ألفاظ (عربية ترادفها وتساويها) في معانيها ومدلولاتها أحرى و(أولى)، لأن هذه لغة واحدة. قصارى الأمر بهذا الفعل فيها إبدال لفظ بمثله مشترك معه في الشحنة والواضع والتعاور في الاستعمال، والتعاقب فيه، والتفسير والبيان. وأما في اللغة الأخرى فإن فيها تغيير لفظ بغيره مع ما يكون في ذلك من أمور تعرض كاستحالة الترادف التام بين اللفظ العربي والعجمي من كل وجه. (وكذلك) يدل على جواز هذا الفعل أنه (كان سفراء رسول الله ﷺ) وهم (في البلاد) التي أنفذهم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ إليها يعلّمون أهلها الشريعة و(يبلغونهم أوامره) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (بلغتهم) أي بلغة أهل تلك البلاد. فليس كل الذين دخلوا في الإسلام في الزمن النبوي يتكلمون لغة واحدة، وفي أدنى مراتب الاختلاف بينهم في ذلك اختلاف لهجاتهم كما هو معروف.

(وكذلك) يدل على هذا أن كل (من سمع شهادة الرسول) - هكذا في النسخ المتداولة - فإن كان المقصود به رسولا يشهد على أمر، فالمعنى واضح، إذ يكون المعنى حينئذ: وكذلك كل من سمع شهادة رسول يشهد على أمر مّا (فله أن يشهد) إذا فهم معنى كلامه ومراده (على شهادته بلغة أخرى)، فإن شهد بالعربية شهد هو على شهادته بالعجمية، أو شهد هو بالعجمية شهد هو على شهادته بالعربية. ومقام الشهادة أعظم من مقام الرواية، فإن جاز هذا في الشهادة فبأن يجوز في الرواية أولى. ولا يخفى ما في قولنا: «شهادة رسول يشهد الخ» من الثقل والتكلف، لأن كلمة رسول - هنا - مقحمة -، وقد يكون إقحامها هنا من فعل النساخ، إذ الذي في نزهة الناظر هو: ولو سمع الشاهد شاهدا يشهد بالعجمية جاز أن يشهد على شهادته بالعربية، وهذا واضح بين. (و) إنما قلنا (هذا) وهو جواز إبدال العربية بالعجمية في تبليغ الشرائع والأحكام وجريانِ ذلك في الشهادة وجواز رواية الحديث بالمعنى على الوجه المذكور

(لأنا نعلم أنه لا تعبد في) هذا (اللفظ) الذي يبدل بغيره، (وإنما المقصود) منه ومن الخطاب به هو (فهم المعنى) الذي يدل عليه (وإيصاله) وتبليغه (إلى الخلق) لفهمه والعمل بمقتضاه، (وليس ذلك) اللفظ الذي يجري فيه ما ذكر من التغيير والتبديل من الألفاظ التي تعبدنا الله بها (كالتشهد والتكبير، و)كل(ما تعبد) أي ربطت العبادة (فيه باللفظ) أي بالتلفظ به، أي جعل ذلك التلفظ به عبادة، كالأقوال التي يتعبد بها في الصلاة، فهذه لا يجوز فيها التبديل والتغيير بالإتيان بمرادفاتها على الصحيح.

(فإن قيل) على سبيل السؤال الاعتراضي: إن هذا الذي جوزتموه من رواية الحديث بالمعنى غير مسلم، (فقد قال رسول الله ﷺ: نضّر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها، فرب مبلغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه) تقدم تخريج هذا الحديث. ومقتضى قوله فأداها كما سمعها وجوب النقل باللفظ لأن ذلك هو ما سمعه .

(قلنا: هذا) الحديث (هو الحجة) التي يحق لنا أن نستدل بها على رأينا هذا مضافة إلى الحجج السابقة، وإنما كان الحديث حجة لنا (لأنه) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (ذكر العلة) التي تمنع نقل الحديث بغير لفظه، (وهو اختلاف الناس في الفقه)؛ وقد تقدم أن قلنا إن ما لا يقطع فيه بالمعنى في الحديث لا يجوز فيه تبديل اللفظ بمرادفه، بل هو ممتنع لا يجوز، (فـ)إن كان مـ(ـما لا يختلف فيه الناس من الألفاظ المترادفة فـ)إنه(لا يمتنع منه) ولا يحرم الراوي منه. قال إمام الحرمين في «التلخيص»: لا حجة لهم في هذا الحديث، فإن النبي ﷺ أومأ إلى العلل المانعة من التبديل لما ذكر من اختلاف الأحوال وتباين الناقل والمنقول إليه في الصفات، فدل سياق الخطاب على أن التبديل إذا كان يقتضي قطعا أو توقعا

إحالة المعنى فلا سبيل إليه، وهذا ما نقول به، على أن هذا الحديث قد قوبل بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: إذا أصبت المعنى فلا بأس، وهذا عام في البلاغ عنه وعن غيره، على أنه لا يبلغ مبلغ الخبر الأول في الصحة»[1].

(وهذا الحديث بعينه قد نقل بألفاظ مختلفة، والمعنى) أي معناها (واحد) أو متقارب، والظاهر أن هذا النقل لهذا الحديث بألفاظ مختلفة إنما حصل، لأنه روي بالمعنى، (وإن أمكن أن تكون جميع) هذه (الألفاظ قول رسول الله ﷺ في أوقات مختلفة)، فهذا غير ممتنع، (لكن الأغلب) بمقتضى العادة وشهادة القرائن (أنه حديث واحد)، وقد يكون مخرجه واحدا، (ونقل بألفاظ مختلفة، فإنه روي) كما في رواية النعمان بن بشير عن أبيه (رحم الله امرأ)، -المعروف: رحم الله عبدا- (و)روي كذلك كما في رواية جمع من الصحابة (نضر الله امرأ) و«نضر الله عبدا» و«نضر الله وجه امرئ» (وروي) كذلك كما في رواية محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه: (ورب حامل فقه لا فقه له. و)روي كذلك: ورب (حامل فقه غير فقيه). وهو - أيضا - عند محمد بن جبير المذكور. وهذا معروف ثابت متقرر. (وكذلك) يدل على جواز هذا الأمر ووقوعه (الخطب) النبوية (المتحدة) التي لم تتعدد، (و)كذلك قصص وأخبار (الوقائع) كالحروب (المتحدة) فقد (رواها الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بألفاظ مختلفة) ومعانيها متقاربة، وقد تتساوى (فدل ذلك) كله وما جرى مجراه (على الجواز) - جواز ما ذكر من رواية الحديث بالمعنى -.

وفي هذه المسألة مذاهب أخرى، منها:

---

(١) التلخيص / إمام الحرمين/ ص: ٣١٣.

المسألة السادسة:

(مسألة) الحديث المرسل، وهو قول من لم يلق النبي ﷺ: قال رسول الله؛ ومتعلق النظر فيه هل هو مقبول باعتباره حديثا أم لا ؟

الناس على خلف في هذا الأمر، والذي تقرر في ذلك وانتصب ثمرة للنظر فيه هو أن الحديث (المرسل) وهو -كما سيأتي- قول من لم يلق النبي ﷺ: قال رسول الله ﷺ سواء في ذلك التابعي وغيره ممن بعده (هو خبر مقبول عند مالك) ومتقدمي أصحابه، ومنهم القاضي أبو الفرج، وأبو تمام وأبو بكر الأبهري وغيرهم. قال ابن عبد البر: وأصل مذهب مالك وجماعة من اصحابه أن مرسل الثقة تجب به الحجة، ويلزم به العمل كما تجب بالمسند سواء، ثم قال: ما لم يعترضه العمل الظاهر بالمدينة، (و)عند (أبي حنيفة) وأصحابه (والجماهير) من الفقهاء من الحنابلة والحنفية، والمتكلمين من المعتزلة وغيرهم، (و)هو (مردود عند الشافعي) ولم يقبل منه إلا ما كان عن سعيد بن المسيب، وقال: إرسال سعيد عندنا حسن"، وما كان عن الصحابة، وما أجمع على العمل به، والنقل عن الشافعي في هذه المسألة مضطرب، كما سيأتي بيان ذلك (و)هو كذلك مردود عند (القاضي) رَحِمَهُ ٱللَّهُ (وهو المختار)، ونسب هذا القول لجمهور نقاد الحديث. ونسبه بعضهم للجمهور، ونقله مسلم في صدر صحيحه عن أهل العلم بالأخبار، هذا ما تقرر في هذا الضرب من الخبر .

(و)أما (صورته) أي معناه الاصطلاحي الأصولي فهو: (أن يقول: قال رسول الله ﷺ من لم يعاصره) أيا كان (أو قال من لم يعاصر أبا هريرة: قال أبو هريرة). وقال المازري: هو رواية التلميذ عن شيخ شيخه كقول مالك: قال ابن عمر، لأنه لم يبلغه، وإنما أخذ عن الآخذين عنه. وهذا قد يقع من

الراوي بأن يحذف ذكر من روى عنه تصريحا وتلويحا، وقد يتعرض لذكره ذكرا لا يفيد، فيسمى ذلك إرسالا أيضا، كقوله: حدثني رجل عن فلان. وكذا لو أضاف إليه العدالة، كقوله حدثني عدل، وهذا يلحق بالمرسلات"[1].

والمختار أنه ليس بحجة كما تقدم ذكر ذلك.

(والدليل) عليه، أي على أنه ليس بحجة (أنه لو ذكر) الراوي (شيخه) الذي روى عنه ما ذكره من خبر (ولم يعدله) ولم يزكه (وبقي مجهولا عندنا لم) نلتفت لهذا الخبر ولم (نقبله)، أو لم نقبل هذا المجهول -أي روايته-، و "لم" هنا بمعنى "لا" لإفادة العموم والشمول في الزمان، وإذا كنا لا نقبله في هذا الحال (ف)إنه (إذا لم يسمه، فالجهل) به (أتم) فلا نقبله. ولو قال: حدثني عدل لأنه مجهول عندنا عينه (فمن لا يعرف عينه) ومن هو حقيقة (كيف تعرف عدالته؟) أي ثبوتها من عدمها . وقد تقدم بيان أن مجهول العين لا تقبل روايته، بل إن مجهول الحال نفسه لا تقبل روايته على الصحيح.

(فإن قيل:) هو معدل، فإن (رواية العدل عنه تعديل) وتزكية لأنه ما روى عنه إلا وهو عدل عنده، وإلا كان فاسقا، والأصل في هذا الراوي أنه عدل .

(فالجواب) عن هذا (من وجهين:)

(الأول) منهما: (أنا لا نسلم) أن العدل الثقة لا يروي إلا عن العدل، (فإن العدل) الثقة (قد يروي عمّن لو سئل عنه لتوقف فيه أو جرّحه) أي عن الحكم عليه بشيء من العدالة أو الجرح، (و)ذلك أنا (قد رأيناهم رووا عمن إذا سئلوا عنه عدّلوه مرة وجرّحوه) مرة (أخرى). فرأيهم فيه متردد، فليسوا على ثقة في شأنه، (أو قالوا: لا ندري) ما حاله. (فالراوي عنه) أي فالذي روى عنه لم يبين حاله،

---

(١) انظر البحر المحيط / ٤/ ٤٠٣. ٢٩٠.

فهو (ساكت عن تعديله) وتزكيته، والسكوت عن الجرح والتعديل ليس تعديلا، كما جزم به الماوردي والروياني وأبو الحسن بن القطان، وحكي عن أكثر أهل الحديث. وقال القاضي في "التقريب" إنه قول الجمهور، وانه الصحيح. وقال: والأقرب فيه أن رواية العدل الواحد عنه أو رواية العدول الكثيرين عنه هو أنها غير تعديل له، (و)هذا بين، فإنه (لو كان السكوت عن الجرح تعديلا،) للمسكوت عنه (لكان السكوت عن التعديل جرحا) كذلك، لتساويهما في احتمال ذلك السكوت لهما، (و)لو قلنا: إن السكوت هنا جرح للمسكوت عنه (لوجب أن يكون الراوي إذا جرح من روى عنه) بناء على أن السكوت عن التعديل جرح (مُكذِّبا نفسه) إذ روى عن مجروح. هذا هو الدليل الأول، وهو أن السكوت عن بيان حال المروي عنه ليس تعديلا. والدليل الثاني: أن الخبر كالشهادة في اعتبار العدالة، (و)لو شهد شخص عدل على شهادة غيره وهو لم يسمه فإنه لا تقبل شهادته هذه، (لأن شهادة الفرع) وإن كان عدلا ثقة (ليس تعديلا للأصل) الذي روى عنه شهادته هذه (ما لم يصرح) به، فإن صرح به ولم يظهر للحاكم فسقه قبلت شهادته.

نعم، رب قائل يقول: لقد وجدت فروق كثيرة بين الرواية والشهادة، وهذا يمنع جريان القياس بينهما، (و)قد تقدم ذكر بعض من هذه الفروق عرضا. قلنا: إن (افتراق الرواية والشهادة) وجريان الاختلاف بينهما (في بعض التعديلات) كالعدد والحرية والذكورة (لا يوجب فرقا) بينهما (في هذا المعنى)، وهو ثبوت العدالة ومعرفة ذلك (كما لم يوجب) ذلك (فرقا) بينهما (في منع قبول رواية) الراوي (المجروح، و)كذلك الراوي (المجهول). فكما لا يقبلان في الشهادة لا يقبلان في الرواية كذلك.

(و)بناء على هذا فإنه (إذا لم يجز) عقلا وواقعا في شأن الشهادة (أن يقال: لا يشهد العدل إلا على شهادة عدل)، بل يجوز أن يشهد على شهادة عدل

وعلى شهادة غيره (لم يجز ذلك) عقلا (في الرواية) أيضا، بل يجوز أن يروي العدل عن العدل وعن غيره (و)بذلك (وجب فيها معرفة عين الشيخ) المروي عنه، (و)كذلك (الأصل) الذي نقلت عنه الشهادة (حتى ينظر في حالهما) ليقضى فيهما بما يستوجبه هذا الحال ويقضي به، فإن كانا عدلين اعتبرت شهادتها، وإن كانا فاسقين أو أحدهما ألغيت هذه الشهادة.

(فإن قيل) قد تقرر عند أهل الحديث وغيرهم أن (العنعنة كافية في) ثبوت (الرواية) ما لم يكن ذلك من مدلس (مع) أن العنعنة تحتمل الإرسال، فـ(إن قوله) أي الراوي (روى فلان عن فلان عن فلان يحتمل) أن يكون ذلك الخبر هو (ما لم يسمعه فلان عن فلان) ممن ذُكر، (بل بلغه) عنه (بواسطة) ما لم تذكر فيكون الإرسال هنا أمرا محتملا، (ومع) هذا (الاحتمال) الذي يقضي برده لم يرد، بل (يقبل) كما يقبل غير المعنعن، (و)لو ورد (مثل ذلك) الذي يفيد احتمال عدم الاتصال (في الشهادة) فإنه (لا يقبل) بل ترد الشهادة التي عرض فيها. ومقتضى هذا أن الشهادة ليست كالرواية في وجوب تحقق العدالة، بل ذلك في شأن الرواية خفيف، وبهذا يسقط هذا القياس الذي بني عليه هذا الذي ذكر من عدم قبول الخبر المرسل.

(قلنا: هذا) الذي ذكرتموه من التساهل في الرواية إنما يصار إليه (إذا لم يوجب) ولم يستلزم (فرقا) أي وجود فرق بين الذكر وعدمه (في) شأن (رواية المجهول)، فإذا استوجبه هذا التساهل فإنه يرد، وعليه فإن الجهالة كما هي مؤثرة في رد الشهادة فإنها مؤثرة كذلك في رد الرواية (و) من المعلوم أن الخبر (المرسل) خبر (مروي عن مجهول) عينه، (فينبغي أن لا يقبل) لما تقدم بيانه.

(ثـم العنعنـة جـرت العادة) بالتعبير (بها في الكتبـة) أي الكتابة (فإنهم) أي فإن كتـاب الحديث (اسـتثقلوا) واسـتصعبوا، أي وجدوا ثقلا وصعوبـة في (أن يكتبوا عند كل اسـم) شـيخ أو تلميـذ (أنـه روى عـن فـلان سـماعا منـه)، أي بـلا واسـطة (وشحوا على القراطيس) وبخلوا بها، (و)ضنوا بـ(الوقت أن يضيعوه) فيما يمكن الاستغناء عنه من كتابة وكلام (فأوجزوا) فيما سطروه من ذلك واختصروا.

(و)هـذا الـذي ذكرتمـوه مـن الاكتفـاء بالعنعنـة (إنما يقبـل في الرواية ذلك إذا) كان قـد (علـم) مـن الـراوي (بصريـح لفظـه) بـأن يقـول: مـا أرويـه بالعنعنة هـو سـماعي (أو) بـ(عادتـه) بـأن يكـون مشـهورا عنـه (أنه يريـد بـه) أي بالعنعنة (السماع) والرواية بالمشافهة، (فإن لـم يرد) بذلك (السماع) والنقل عن الشيخ مـن فيـه (فـ)الخـبر الـذي يرويـه بذلـك - أي العنعنـة - (هـو مـتردد بيـن) الخبر (المسند و)الخبر (المرسـل)، وبذلك (فـ)إنه (لا يقبل) لما يعتريه من احتمال كونه مرسلا، والمرسل مردود.

وهـذا الـذي ذكـره المصنـف مـن أن الخـبر المعنعـن لا يقبـل إلا إذا كان مـن روى بـه يقصـد به السـماع هو نفسـه ما يعبر عنه بأن لا يكـون راويه معروفا بالتدليس، فإن كان مدلسا فإن خبره لا يقبل.

(الجـواب الثـاني:) هو (أنا إن سـلمنا جـدلا) وتنزلا (أن الروايـة) أي رواية العـدل (تعديـل) وتزكيـة للمـروي عنه كما قـال بذلـك بعضهم (فـ)إن (تعديله المطلـق) لمـن لـم يسـمه، ولـم يعرف من هو (لا يقبل) تعديلـه هذا (ما لم يذكر السـبب) والموجـب لذلـك (فلـو صـرح) مثلا (بأنه سـمعه من) شـخص (عدل ثقـة لـم يلـزم قبولـه) أي قبـول قولـه هـذا والعمـل بمقتضـاه، (وإن سـلم قبـول التعديـل المطلـق) وهـو الـذي لـم يذكر معه سببه وموجبه (فذلـك) إنما هو (في

حق شخص تعرف عينه) ومن هو (ولا يعرف بفسق) كما تقدم بيان ذلك؛ (أما من) هو مجهول الذات بحيث (لم نعرف عينه، فلعله لو ذكره) وسماه (لعرفناه بفسق) ترد به روايته وذلك الفسق (لم يطلع عليه) ذلك (المعدل) له، ومن استطاع أن يعرف شخصا فإنه لا يجوز له أن يستغني عن ذلك بتعريف غيره له، ويكتفي به، (وإنما يكتفى) ويستغنى (في) حق (كل مكلف) ينقل الأخبار والآثار (بتعريف غيره) وبيانه لأحوال الرواة (عند العجز) أي عجزه وعدم قدرته (عن معرفة) ذلك وإدراكه بـ(نفسه) ونظره (و) هو (لا) يمكن أن (يعلم عجزه) عن ذلك (ما لم يعرفه) أي لم يعرف ذلك الشخص المجهول (بعينه) وذاته؛ ثم يستطلع أحواله وينتهي به الأمر في ذلك إلى الجهالة به.

(وبمثل هذه العلة) وهو أنه ربما لو عرف لعرف أنه فاسق (لم يقبل تعديل شاهد الفرع) العدل للأصل المجهول الذي نقل عنه الشهادة (مطلقا) سواء قال: هو عدل أو شهد على شهادته فقط (ما لم يعرف) ذلك (الأصل، و) ما (لم يعينه) باسمه الذي يعرف به، فالواجب عليه أن يعرفه. (فلعل الحاكم يعرفه بفسق) فيسقط شهادته لذلك (وعداوة) أي أو يعرفه بعداوة لأحد المتداعيين الخصمين (أو غيره) أي أو غير ذلك من الأسباب التي تسقط قبول شهادته، فالأحكام لا تبنى إلا على البينات المعتبرة شرعا، وفيها أمور تعبدية.

هذا عين ما احتج به من يرى رد الخبر المرسل وعدم قبوله .

(و) أما الذين يرون وجوب قبول الخبر المرسل، ووجوب العمل به فإنهم قد (احتجوا باتفاق الصحابة والتابعين على قبول مرسل) الراوي (العدل)، والصحابة كلهم عدول. (فابن عباس مع كثرة روايته) والأحاديث التي رواها، والتي هي نحو ألف وست مائة وتسعين حديثا (قيل: إنه لم يسمع من رسول الله ﷺ إلا أربعة أحاديث).

وقيل لم يسمع منه إلا سبعة أحاديث (لصغر سنه) وعمره عند وفاة النبي ﷺ ثلاثة عشر عاما، (و)قد (صرح بذلك) وهو أنه يروي عن الصحابة كما (في حديث الربا في النسيئة، و)الذي (قال) فيه: (حدثني به أسامة بن زيد)، وقد تقدم ذكر ذلك. (و)كذلك (روى أن رسول الله ﷺ لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة، فلما روجع) أي طلب منه بيان مأخذه وكيف رواه (قال: حدثني به أخي الفضل بن عباس) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، (و)كذلك (روى) عبد الله (بن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: من صلى على جنازة فله قيراط أجر. ثم) إنه (أسنده) أي أسند هذا الحديث (إلى أبي هريرة) -لم أجد من ذكر هذا عن ابن عمر- والحديث كما هو معلوم رواه أبو هريرة وأبي بن كعب، ولفظه عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: من شهد الجنازة حتى يصلي فله قيراط، ومن شهد حتى تدفن كان له قيراطان قيل: وما القيراطان، قال: مثل الجبلين العظيمين. رواه البخاري.، وقد روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة. نعم، قد روي عن ابن عمر أنه قد سمع هذا الحديث من أبي هريرة فقال: أكثر أبو هريرة ثم إنه سأل عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عن ذلك فصدقت أبا هريرة فقال كم ضيعنا من قراريط، (و) هكذا (روى أبو هريرة: من أصبح جنبا في رمضان فلا صوم له) تقدم ذكر هذا الحديث. (وقال: ما أنا قلتها) أي ما أنا الذي قلت هذه العبارة (ورب الكعبة، ولكن محمدا ﷺ قالها، فلما روجع) وطلب منه بيان كيفية روايته لهذا الخبر (قال: حدثني به الفضل بن عباس) وقد تقدم هذا كله.

(وقال البراء بن عازب) بن الحارث الخزرجي: (ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ، لكن سمعنا بعضه وحدثنا أصحابه ببعضه) إلا أننا لا نكذب، وكان يشغلنا رعية الإبل. وكان عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يتناوب هو وجار له حضور مجلس النبي ﷺ فإذا غاب عمر نزل جاره وأخبره بأحكام

رسول الله ﷺ ذلك اليوم، ولم يرو عمر عن جاره ذلك كلمة واحدة، بل أخباره كلها يرويها عن النبي ﷺ نفسه.

(أما التابعون) فإنهم -كذلك- ماضون على السنن نفسه (فقد قال) إبراهيم بن يزيد بن قيس (النخعي) الكوفي: (إذا قلت حدثني فلان عن عبد الله) يعني ابن مسعود (فهو) من (حدثني) حقا، (وإذا قلت: قال عبد الله فقد سمعته من غير واحد) ممن سمعه منه.

(وكذلك نقل عن جماعة من التابعين قبول) الخبر (المرسل) فقد روى عن الأعمش سليمان بن مهران -شيخ المحدثين- قال: كنت إذا اجتمع عندي على الحديث أربعة تركتهم وأسندته إلى النبي ﷺ، فقيل له: لم لا تسند الحديث؟ فقال: قد حدثني به جماعة فعن أيهم أسنده؟ وروي عن عطاء أنه سئل عن صيام ثلاثة أيام في كفارة اليمين أيفرق بينها فقال: نعم، فقال له مجاهد: كان يقرأ عبد الله فصيام ثلاثة أيام متتابعات، فقال: فهي إذا متتابعات. فقبل إرسال مجاهد ورجع إليه. وروى هشام بن عروة عن أبيه أن أباه عروة كان عند عمر بن عبد العزيز فاختصم إليه رجلان فقال أحدهما: أخذت أرضا ميتة فحزتها، فجاء هذا فزرع فيها، فقضى عمر للذي عمرها. قال عروة: فقلت: ليس الأمر كذلك، بل هي للذي حازها، قال رسول الله ﷺ. من أحيا أرضا ميتة فهي له. فقال لعروة: أتشهد أن رسول الله ﷺ قضى له. فقضى عمر بها للذي حازها وترك رأيه لأجل مرسل عروة. قال الباجي المالكي: ولو تتبعت أخبار الفقهاء السبعة وسائر أهل المدينة والشاميين والكوفيين والبصريين لوجدت أئمتهم كلهم قد أرسلوا الحديث ورووه مرسلا وأخذوا به[1]. ونقل

---

(١) احكام الفصول / ٣٥١-٣٥٢.

عن محمد بن جرير الطبري أنه قال: إن التابعين أجمعوا بأسرهم على قبول المراسيل، ولم يأت عن أحد إنكارها إلى رأس المائتين[1]. ونقل عنه الباجي أنه قال: إنكار المرسل بدعة ظهرت بعد المائتين[2].

هذا أقوى ما استدل به من يرى حجة المراسيل، وأنه يجب قبولها والعمل بها.

(والجواب) عنه (من وجهين:

(الأول أن هذا) الذي ذكرتموه (صحيح) ثابت وروده ونقله (و)هو (يدل على قبول بعضهم) أي بعض هؤلاء السلف للمرسل والعمل به (و) لكن (المسألة) ليست قطعية، بل هي (في محل اجتهاد) لأنها ظنية باعتبار تعارض الأدلة في شأنها من حيث نقل العمل بها، (ولا يثبت فيها إجماع) من زمن الصحابة (أصلا، و)ما ذكره ابن جرير من كلامه السابق لا يسلم، إذا النقل عن السلف في هذا الشأن (فيه ما يدل على أن الجملة) أي جملة السلف، أي مجموعهم (لم يقبلوا المراسيل) كما يقبلون الأخبار المسندة، (ولذلك باحثوا) وناقشوا وراجعوا (ابن عباس وابن عمر وأبا هريرة) - كما تقدم إيراد ذلك وذكره - (مع جلالة قدرهم) وعظم منزلتهم علما ودينا، (لا لشك في عدالتهم) إطلاقا، وهذ المناقشة والمراجعة لا تثير فينا ذلك، (ولكن) الذي نعتقده هو أن ذلك كان (لـ)أجل (الكشف عن الراوي) وبيان من هو، عملا بالأصل في رواية الأخبار وتقريرا لوجوب اتباع منهج الإسناد في رواية الحديث النبوي، وبطريق بين واضح ثابت.

(فإن قيل:) لا نسلم أنه لم يجمع على العمل بالمراسيل، بل هو أمر مجمع عليه، وذلك أنه قد (قبل بعضهم) العمل به (وسكت) عن ذلك (الآخرون،

---

(١) انظر الكوكب المنير / ٢/ ٥٧٧.   (٢) ن م/ ص: ٣٤٩/ ٣٥٠.

فكان) ذلك (إجماعا)؛ وقد استدل بمثل هذا في مواضع معينة، مثل حجية العمل بخبر الواحد فقبل ذلك.

(قلنا) جوابا عن ذلك: (لا نسلم ثبوت الإجماع) وتحققه (بسكوتهم) إذ لا ينسب لساكت قول، (لا سيما في) المسائل التي تكون في (محل الاجتهاد) فلا تكون قطعية، (بل) الساكت منهم (لعله سكت مضمرا) مخفيا (للإنكار) ولكنه لم يبح به لسبب مّا أوجب عليه ذلك، (أو) لعله كان (مترددا) في حكم ذلك، فلم يصف له في ذلك شيء يقول به في شأنه، هذا هو الجواب الأول.

(والجواب الثاني) هو (أن) هذا الاعتراض بعمل السلف بالمراسيل لا يرد على جميع من ينكرون حجية المرسل، ولا يرون العمل به إذ (من) هؤلاء (المنكرين للمرسل) الذين لا يقبلون العمل به (من قبل مرسل الصحابي) وذهب إلى أنه حجة، وخبر ينزل منزلة المسند، (لأنهم) أي الصحابة إنما (يحدثون عن الصحابة، و)الصحابة (كلهم عدول) فلا تتطرق إليهم التهمة، ثم إن الظاهر فيما أرسلوه أنهم سمعوه من النبي ﷺ؛ وأما ما رووه عن التابعين فقد بينوه، وهو -أيضا- قليل، نادر لا اعتبار به.

(ومنهم) أي من منكري المرسل (من أضاف إليه) أي إلى مراسيل الصحابي الذي يقبله ويحتج به (مراسيل التابعين) فهي - كذلك - معتبرة عنده ومقبولة، (لأنهم) أي التابعين (يروون عن الصحابة)؛ وبذلك فالمروي عنه معروف، وإن أرسلوا الرواية؛ (ومنهم من) لا يقبل جميع مراسيل التابعين، بل (خصص) ذلك بـ(كبار التابعين) دون من صغر منهم، فإذا روى واحد من هؤلاء الكبار خبرا مرسلا فإنه يقول (بقبول مرسله) -ومن كبار التابعين عبد الله بن عدي بن الخيار، وأبو أمامة بن سهل بن حنيف، وعبد الله بن عامر بن

ربيعة-. (والمختار) الذي نقول به (على قياس رد المرسل) قياس عكس (أن التابعي والصحابي إذا عرف) أي منهما (بصريح خبره) بأن قال - مثلا -: أنا لا أروي إلا عن صحابي، (أو) عرف (بعادته أنه لا يروي إلا عن صحابي)، ويعرف ذلك باستقراء أحواله في الرواية ونقل الأخبار (قبل مرسله) لارتفاع الإبهام عن المروي عنه بذلك، وقد تبين أنه عدل، لأن الصحابة كلهم عدول، (وإن لم يعرف ذلك) من حاله (ف)إنه (لا يقبل) مرسله، بل يرد (لأنهم) أي الصحابة والتابعين (قد يروون عن غير الصحابي من الأعراب الذين لا صحبة لهم) وهم لم تثبت عندنا عدالتهم، (وإنما ثبتت لنا عدالة أهل الصحبة)، وقد تقدم بيان ذلك.

ومما يدل على أنهم قد يروون عن غير الصحابة أنه قد (قال) محمد بن مسلم (الزهري بعد الإرسال) لخبر رواه: (حدثني به رجل على باب عبد الملك) بن مروان، وهذا الخبر هو:

(و)كذلك (قال عروة بن الزبير) بن العوام (فيما) أي في خبر (أرسله عن بسرة) بنت صفوان القرشية (حدثني به بعض الحرس) - يشير إلى حديث: «من مس ذكره فليتوضأ»-،

المعروف أن عروة روى هذا الحديث عن مروان بن الحكم. كما رواه الطبراني والحاكم وابن حبان، وفي آخره: قال عروة: فسألت بسرة فصدقته.

هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة، وهذا منتهى الكلام فيها.

المسألة السابعة:

(مسألة) خبر الواحد الوارد فيما تعم به البلوى -وهو ما يحتاج كل واحد من المكلفين إلى معرفة حكمه، لأنه فعل يعرض عادة للناس عامة، فهو مشترك غير خاص؛ ومتعلق النظر في هذه المسألة وما وضعت له هو معرفة حكم هذا الخبر ما دام خبر آحاد هل هو مقبول أو مردود. والذي انجلى عنه غبار النظر والبحث في هذا الشأن، وكان ثمرة ذلك هو أن (خبر الواحد) الوارد (فيما) أي في بيان حكم الفعل الذي (تعم به البلوى) ويحتاج كل واحد إلى معرفة حكمه هو خبر (مقبول) ودليل شرعي يجب العمل به عند الجمهور من أهل العلم من السلف والخلف (خلافا للكرخي) عبيد الله بن الحسين الحنفي البغدادي (وبعض أصحاب الرأي) وهم الحنفية، وينسبه بعضهم لأكثر الحنفية وهو الظاهر، وهو مذهب أبي عبد الله البصري، وينسب لابن سريج وابن خويز منداد. والحنفية بناء على أصلهم هذا - وهو أن خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يقبل- ردوا حديث نقض الوضوء بمس الذكر، وغسل اليدين عند القيام من نوم الليل، والإفراد في الإقامة والجهر بالبسملة، ورفع اليدين عند الهوي إلى الركوع والرفع منه، وغير ذلك من الأحاديث التي من هذا الصنف.

والجمهور ماضون على خلاف ذلك، ويرون أن خبر الواحد من هذا الصنف مقبول يجب العمل به، (لأن كل ما نقله) الراوي (العدل) الثقة الضابط (وصدقه فيه ممكن وجب تصديقه) فيه والعمل به، (ف)خبر نقض الوضوء بـ(مس الذكر مثلا نقله) الشخص (العدل) الثقة وهي بسرة بنت صفوان الأسدية القرشية، وهي من المبايعات (وصدقه فيه ممكن) إذ لا

تقضي العادة بكذبه، ومادام الأمر كذلك (فإنا لا نقطع) ولا نجزم (بكذب ناقله) وراويه هذا، بل نستصحب ما تقضي به عدالته وهو صدقه (بخلاف ما لو انفرد) شخص (واحد بنقل) ورواية (ما تحيل العادة فيه) أي تحكم فيه العادة باستحالة (أن لا يستفيض) وأن لا ينقل متواترا، وذلك (كقتل أمير في السوق) أمام الملإ، (وعزل وزير) في محفل ومجمع (وهجوم) وإلمام (واقعة في الجامع منعت الناس من) صلاة (الجمعة) كهجوم جيش وسقوط سقف المسجد وميل جدرانه للخرّ والسقوط، (أو) وقوع (كخسف) ذهاب ضوء الشمس (أو) وقوع (زلزلة) يشعر بها كل أحد (أو انقضاض) أي سقوط (كوكب) أي نجم (عظيم) في وقت الاستيقاظ (وغيره) أي وغير ذلك (من العجائب) والأمور التي تستعظم عادة؛ والناس مولعون بالحديث عنها، فما كان هكذا ورواه راو واحد فهو إما واهم، وإما كاذب، (فإن) هذا الضرب من الحوادث (الدواعي) النفسية والمصلحية (تتوفر على إشاعته) ونشر (جميع ذلك) في المجالس والنوادي والأسواق، (ويستحيل انكتامه) وسكوت الناس عن ذكره. (وكذلك) شأن (القرآن) فإنه (لا) يروى إلا بطريق التواتر، فلا (يقبل فيه) أي في نقله وروايته (خبر الواحد)، وما نقل منه بطريق الآحاد فهو شاذ لا يعتد به، وذلك (لعلمنا بأنه ﷺ تُعُبد) أي تعبده الله تعالى (بإشاعته) ونشره نشرا عاما على وجه التواتر، (و) لذلك (اعتنى) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (بإلقائه إلى كافة الخلق) وبتلاوته وقراءته عليهم مسترسلا على ذلك كما هو معلوم؛ وإضافة إلى ذلك (فإن الدواعي) العقدية والنفسية والمعرفية (تتوفر) وتتضافر (على إشاعته) أي إشاعة القرآن الكريم ونشره (ونقله) بطريق التواتر وجوبا (لأنه أصل الدين) أصوله وفروعه، (و)على هذا، فـ(المنفرد برواية سورة أو آية كاذب قطعا)، وقد تقدم إيراد ما يكفي من الكلام في هذه المسألة في مجرى القول على مسائل الكتاب.

(فأما ما تعم به البلوى) فإنه ليس من هذا الذي تحيل العادة انفراد راو واحد برواية حكمه، وبذلك (فـ)إنا (لا نقطع بكذب خبر) الراوي (الواحد) إذا ورد في هذا الشأن ونقل (فيه) بل نقبله.

(فإن قيل: فبم تنكرون على من يقطع) ويجزم (بكذبه) ويرى أن العادة قد قضت بذلك وأوجبته، (لأن خروج الخارج) المعتاد (من السبيلين) القبل والدبر (لما كان الإنسان لا ينفك عنه) ولا ينفصل عنه على الوجه المعتاد (في اليوم والليلة مرارا) كما هو معلوم (وكانت الطهارة تنتقض) وتبطل (به)؛ (وبناء على هذا (فـ)إنه (لا يحل لرسول الله ﷺ أن لا يشيع) وأن لا يبث في الناس (حكمه) على وجه الاستغراق والشمول، بل يجب عليه ذلك، (و) بذلك لا يحل له أن يخصص به الأفراد وأن (يناجي به الآحاد) من أصحابه، (إذ) هذا لو فعله (يؤدي إلى إخفاء الشرع) وكتمه وستره عن إدراك الناس له، (و)يؤدي (إلى أن تبطل صلاة العباد) لقيام الحدث بهم بسبب ذلك الناقض المجهول لهم (وهم لا يشعرون). وعلى هذا (فـ)إنه (تجب الإشاعة) والنشر (في مثله) أي في مثل هذا الذي ذكر من الناقض للوضوء. (ثم) إنه كذلك مما (تتوفر) وتتوارد (الدواعي) الدينية والنفسية (على نقله) بطريق التواتر. (و) إذا كان هذا هو حال ما ذكر من هذا الناقض فـ(كذلك) حال (مس الذكر) فإنه (مما يكثر وقوعه) وصدوره من الإنسان، فهو مثل ذلك الناقض - خروج الخارج المعتاد من السبيلين، في التكرر. فإنه يقع في أدنى أحواله عند كل بول، (فكيف يخفى حكمه) فلم ينقل إلا بطريق خبر الواحد.

(قلنا:) لنا على هذا جوابان أحدهما: أن (هذا) الذي ذكرتموه (يبطل) بما قررتموه أنتم أنفسكم يا معشر الحنفية، ومنه: (أولا) القول (بـ)وجوب (التواتر) وقبلتم في إثبات ذلك خبر الواحد، وهو ما رواه أحمد في مسنده والترمذي وابن ماجه وأبو داوود وغيرهم عن عمرو بن العاص وعقبة بن

عامر وغيرهم أن النبي ﷺ قال: "إن الله عَزَّوَجَلَّ زادكم صلاة هي خير لكم من حمر النعم الوتر، وهي لكم فيما بين صلاة العشاء إلى طلوع الفجر". وقد روي بألفاظ أخرى غير هذه؛ (و)كذلك يبطل بـ(حكم) الغسل من (الفصد) وهو شق العرق وإخراج الدم الفاسد منه، (والحجامة) الذي قلتم إنه الوجوب استدلالا بحديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «كان رسول الله ﷺ يغتسل من أربع، من الجنابة ويوم الجمعة ومن الحجامة ومن غسل الميت"، رواه أبو داوود وصححه ابن خزيمة، ورواه أحمد والبيهقي والدارقطني. (و)يبطل -أيضا- بقولكم في (القهقهة) إذ ذهبتم إلى أنها تنقض الوضوء والصلاة إذا وقعت في صلاة ذات ركوع وسجود، عملا بحديث: "ألا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلاة جميعا"، رواه الطبراني والدارقطني وابن عدي في الكامل وغيرهم، وعند الطبراني في معجمه عن أبي موسى قال: بينما رسول الله ﷺ يصلي بالناس إذ دخل رجل فتردى في حفرة كانت في المسجد وكان في بصره ضرر، فضحك كثير من القوم وهم في الصلاة فأمر رسول الله ﷺ من ضحك بالوضوء والصلاة". وقدر روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة، وعلى كل فإنه حديث ضعيف. (و)يبطل أيضا بـ(وجوب الغسل من غسل الميت)، فمن أثبته فإنما يثبته بحديث عائشة السابق. (و)مثل ذلك (إفراد الإقامة) في الصلاة (وتثنيتها) فإنه ما ورد ذلك إلا عن طريق الآحاد، (وكل ذلك مما تعم به البلوى) ويتكرر، ومنه ما يتكرر عدة مرات في اليوم كالإقامة، (وقد) قالوا بأحكام هذه الجزئيات(و) وهذه الأحكام كلها الحنفية قد (أثبتوها بخبر الواحد) .

ووجه إبطال ما ذكر من اشتراط هؤلاء الإشاعة والتواتر فيما تعم به البلوى بهذا الذي ذكر من هذه الجزئيات هو أنه مما تعم به البلوى. ومع ذلك قبلوا في إثباته في هذه الجزئيات أخبار الآحاد وذهبو إلى العمل بها وليتها كانت كلها أخبارا صحيحة، وهو ما لم يحصل. بل فيها أخبار لم تصح، ومقتضى عمل

هؤلاء بهذه الأخبار في هذا الذي تعم به البلوى نقض شرطهم ذاك، وهدمه.

(فإن زعموا) وادعوا (أنـ)ـه (ليس عموم البلوى) وشمول عروض الحاجة إلى معرفة الأحكام الشرعية (فيها) في هذه الجزئيات المذكورة (كعمومها) أي البلوى الذي (في الأحداث) ومنها مس الذكر، فعموم البلوى لا يوجد فيما ذكر من هذه الجزئيات كما يوجد في الأحداث، وما جرى مجراها، (فـ) إننا (نقول) جوابا عن هذا: لقد سويتم في قولكم هذا في شأن عموم البلوى بين أمرين لا مساواة بينهما، بل بينهما تفاوت يوجب التفرقة بينهما في ذلك، وما يترتب عليه، وهما الخارج من السبيلين، والمس واللمس (فـ)إنه (ليس عموم البلوى في اللمس والمس كعمومها في خروج الخارج) المعتاد (من السبيلين) القبل والدبر، وهذا تشهد به العادة وواقع طبيعة الإنسان، (فـ)إنه (قد يمضي على الإنسان مدة لا يلمس ولا يمس الذكر) أي ذكره، ـ واللمس والمس معناهما واحد هنا ـ أي لا يفضي إلى فرجه (إلا في حالة الحدث) المتعلق به ذلك وهو البول. (كما أنه لا يفتصد ولا يحتجم إلا أحيانا)، وبذلك (فـ) إنه (لا فرق) بين المس هذا وبين الفصد والحجامة، وما ذكر معها من تلك الجزئيات. وهذا الذي ذكره المصنف من أن مس الذكر قليل حدوثه وتكراره، وأنه مثل الفصد والحجامة مما لا يمكن الالتفات إليه، فإن المرء قد تمضي حياته كلها دون أن يحتجم أو يفتصد؛ أما مس الذكر فإنه إن لم يكن وقوعه من المرء أكثر من بوله، فإنه على كل حال مثله، وبذلك فإن المس للذكر مثل خروج الخارج من السبيلين في الوقوع والحدوث من حيث تكرره، إن لم يكن أكثر تكرارا من ذلك. وأما جعله مثل الفصد والحجامة من حيث الحدوث والتكرر فهذا قول مردود لا يستحق أن يلتفت إليه.

وكما يسقط هذا القول يسقط قول من قال: إن الإقامة ليست مما تعم به البلوى، وأنه ليس مما يحتاج الناس جميعا إلى معرفة حكمه، بل الذي يقتضيه

واقع حال الإقامة هو أن يروى لفظها بطريق التواتر، لأنها مما يتكرر كل يوم خمس مرات، ويسمعها كل من حضر، ولا شك أنهم يكونون جمعا كثيرا، ولكنها ما رويت إلا بطريق خبر الآحاد، فاستشكل هذا الأمر أصوليا فطرح بذلك سؤال على من يقولون إن ما أحالت العادة نقله عن طريق خبر الواحد إذا نقل به فهو كذب؛ وطلبوا بالجواب عنه. قال إمام الحرمين: «وأما أمر الإقامة، وهو من أغمض الأسئلة فإنها من الشعائر الجلية المتكررة فلم ينقدح عند القاضي وجه في عدم الشيوع إلا أنه قال: لعله كان يثنى مرة ويفرد أخرى. فلم يشع واحد منهما، وهذا قد يعترض عليه وجوب الشيوع في أن بلالا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان يفعل تارة هكذا وتارة هكذا، ثم المعتمد عندي في ذلك أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ هونت أمر الأفراد والتثنية فلم يعتنوا بالإشاعة فإذا أشاعوا أفضى إلى الدروس، وليس ذلك بدعا فيما ليس من العزائم، وهذا تنضم إليه بدع ثارت مع تواتر من أصحاب سلطنة واقتهار، فإنه جرى من آخر أيام علي كرم الله وجهه إلى قريب من مائة سنة دواه تشيب النواصي واستجرأ على تغيير ما كان منوطا بالأمراء وكانت الجماعة وإقامة شعائرها من أهم ما يهتم به الأمراء، فلعل الشيوع على حكم العادة كان قد أثبت ثم ألهى الناس عنه ما أحدثه النابغون وحقنا أن نحكم الأصول فيما نأتي ونذر، ولا نسلك بمسلك الحقائق ذبا عن مذهب»[1].

خلاصة القول أن رد أخبار الآحاد بدعوى أن موضوعاتها مما تعم به البلوى، فلابد أن تكون الأخبار التي ترد في شأن أحكامها منقولة بطريق التواتر مع قبول العمل بأخبار الآحاد في الإقامة والآذان وما جرى مجرى ذلك تناقض بيِّن، وعدم طرد الأصل وهو ما يرجع على ذلك الأصل بالهدم والإبطال. هذا منتهى الجواب الأول.

---

(١) البرهان/ ١/ ٢٢٦.

(والجواب الثاني، وهو التحقيق) أي الحكم في كل من الفصد والحجامة بناء على ما تقتضيه حقيقتهما من حيث التكرر والعروض باستمرار، وذلك الحكم -التحقيق- هو: (أن الفصد والحجامة وإن كان لا يتكرر) إيقاعهما (كل يوم) كما هو شأن الأحداث المذكورة، وبذلك فإنه لا يساويها من جهة التكرار والوقوع، (ولكنه) فعل (يكثر) كثرة تقتضي شيوع معرفة الحكم الشرعي الوارد في حقه، (فكيف أخفي) وكتم (حكمه) على عامة المسلمين إذ لم ينقل بطريق التواتر، وإنما نقل بطريق خبر الواحد عند من يرى وروده وصحته، (حتى) إن هذا الإخفاء قد (يؤدي إلى بطلان صلاة خلق كثير) لجهلهم بأن هذا فعل ناقض للوضوء، فيصلون وهم على حدث لنقض وضوئهم به، (وإن لم يكن) من يبطل صلاته بذلك (هو الأكثر) لأن من قد احتجموا من المصلين أو فصدوا لن يكون بمقتضى العادة هم الأكثر، لكنهم ليسوا قليلين. هذا ظاهر كلام المصنف، ولعله يشير إلى ما عليه الناس في زمانه، أو بلده، نعم لا شك أن من يحتجمون ويفتصدون كثيرون في هذا الزمان خاصة، وقد رجع الناس فيه إلى التداوي والعلاج بهذه الطرق الأصلية في هذا الشأن، وقد يكون هذا في الأزمنة السالفة أكثر، (فكيف وكل) أي كيف وكّل الشارع وأسند نقل حكم (ذلك) وتبليغه وهو بهذا الحال من الكثرة وحاجة الناس إلى معرفة حكمه ذاك (إلى الآحاد) مكتفيا في ذلك بخبرهم ونقلهم، ولم يسلك في طريق نقله التواتر، وهو ممكن كما هو حال الأحكام المنقولة بالتواتر؟

لا موجب لهذا الأمر (ولا سبب) له (إلا أن الله تعالى لم يكلف رسوله ﷺ إشاعة جميع الأحكام) ونشرها في الخلق بحيث تكون معرفتها مدركة لجميع الناس أو أغلبهم، (بل كلفه) سبحانه (إشاعة البعض) كأصول الدين وأركانه وآي القرآن الكريم، وما شابه ذلك مما نقل بالتواتر، (وجوز) تعالى (له) أي لرسوله ﷺ (رد الخلق إلى خبر الواحد) وإحالتهم عليه (في) معرفة (البعض)

الآخر منها، وكل ذلك من عند الله -تعالى- لا يسأل عما يفعل وهم يسألون و (كما) جوز الله تعالى له ﷺ ذلك (جوز له) - أيضا - (ردهم إلى) ما يفيده (القياس) ويقضي به (في) بناء (قاعدة الربا) التي يعمل بها في شأنه، فكل أهل مذهب فقهي من المذاهب الفقهية المشهورة قد بنوا قاعدتهم في الربا بنظرهم واجتهادهم التي أسسوها على ما يرون أنه القياس الصحيح المضي عليها في شأن ربا الفضل والنسيئة، وهو القياس الذي تعتبر علته هي العلة الراجحة في ذلك على ما يراه هؤلاء المجتهدون، (وكان يسهل عليه) ﷺ أن يضع قاعدة عامة في ذلك بـ(أن يقول) -مثلا-: «لا تبيعوا كل مقتات ومدخر بمثله إلا مثلا بمثل سواء بسواء، يدا بيد»، أو يقول - مثلا -: (لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم) إلا سواء بسواء يدا بيد، (أو): لا تبيعوا (المكيل بالمكيل) إلا سواء بسواء يدا بيد (حتى يستغنى) بذلك (عن الاستنباط) للعلة التي يوجد عندها هذا الحكم (من الأشياء الستة) المذكورة في الحديث النبوي الوارد في ذلك، وهو قوله عَلَيهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والتمر بالتمر، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والملح بالملح، مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد». وقد روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة، وهو مخرج في الصحيحين.

وإذا تقرر بقضاء وحكم من الشارع الحكيم هذا الأمر التفصيلي في تبليغ الأحكام، وهو أن يبلغ بعضها بطريق التواتر وبعضها بطريق الآحاد، ويحيل في بعضها على ما يقتضيه القياس في شأنها، (ف)اعلم أنه (يجوز أن يكون ما تعم به البلوى) ويحتاج الناس عامة إلى معرفة حكمه (من جملة ما تقتضي مصلحة الخلق أن يردوا فيه) أي في معرفة حكمه (إلى خبر الواحد). ثم إن الله -تعالى- يكلف كل واحد من الناس في ذلك على حسب معرفته وعلمه وما وصل إليه من دليل في ذلك، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها، (و) هذا أمر (لا

استحالة فيه) ولا امتناع، (وعند) ما يتحقق (ذلك) وهو جواز ما ذكر (يكون صدق الراوي) لهذا الخبر ممكنا، فيجب) لذلك (تصديقه) والعمل بروايته، لأن غلبة الظن في صدق الخبر تقضي بذلك.

(و)إذا تقرر هذا الأصل في شأن تبليغ الأحكام فإنه يتقرر به أنه (ليس علة الإشاعة) والتواتر في الأخبار هو (عموم الحاجة) والبلوى (أو ندورها) وقلتها، (بل علته) أي ما بني عليه هو (التعبد) أي أن الله تعالى تعبدنا بذلك، (والتكليف) كله بجميع أصنافه إنما هو (من الله) تعالى، والله يحكم ما يريد. فإذا قضى أمرا فإنه يجب المصير إليه، والوقوف عنده.

وأنت إذا تأملت في تعلق الأحكام بالمكلفين، وأنه يجب الامتثال لها، فإنك تجد أنها كلها محتاج إلى معرفتها، سواء كانت مواضيعها مما تعم به البلوى أو لا، فلا ينبغي أن تخفى، وبذلك فإن موجب شيوع أخبار بعض الأحكام الشرعية وثبوتها بطريق التواتر، وكون بعضها الآخر ثابتا بطريق خبر الواحد والقياس ما هو إلا أمر تعبدي، (وإلا) بأن قيل بأن الحاجة إلى معرفة الأحكام هي العلة في صور تبليغها، (فـ)إن (ما يحتاج إليه) يعني ما يحتاج إلى معرفته من الأحكام (كثير) من الناس (كـ)حكم (الفصد والحجامة) هو (كما) أي كالذي (يحتاج إليه الأكثر) من الناس (في كونه شرعا) من الله تعالى يجب العمل به، وبذلك فإنه (لا ينبغي أن يخفى) وينكتم. فشرع الله واحد من حيث وجوب العمل به وامتثال أوامر ما ورد فيه من وظائف، ولا فرق في ذلك بين ما يعرض للكثير، وما يعرض للأكثر.

(فإن قيل) إذا كان الرسول ﷺ -كما قلتم- متعبدا في بعض الأحكام بإشاعتها ونشرها، وفي بعضها جوز له أن يبلغها بطريق أخبار الآحاد، (فما الضابط لما تعبد الرسول ﷺ فيه) من هذه الأحكام (بالإشاعة) والنشر العام الشامل؟

(قلنا: إن طلبتم) بسؤالكم هذا (ضابطا لجوازه) أي جواز هذا الأمر (عقلا فـ)إنه (لا ضابط) له، لأن الأمور التعبدية لا تعلل بالعلل العقلية، (بل لله تعالى أن يفعل) ويشرع (في تكليف رسوله) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (من ذلك) الذي هو أمر تبليغ الأحكام وشأنه (ما يشاء) ويريد. (وإن أردتم) ما يدل على (وقوعه) ويعلم به ثبوته (فنحن نعلم) ثبوت (ذلك) ووقوعه (من فعل رسول الله ﷺ)، وهو يبلغ ما أنزل إليه من ربه.

(و)هكذا فإنا (إذا استقرينا) وتتبعنا الأدلة (السمعيات) واستطلعنا أحوالها من حيث ما تثبت به من طريق (وجدناها أربعة أقسام:)

(الأول) منها: (القرآن) الكريم، (وقد علمنا) على قطع وجزم (أنه عني) واهتم (بالمبالغة) أي مع المبالغة واستفراغ الجهد إلى أقصى مدى (في إشاعته) ونشره نشرا عاما في الخلق حتى طرق آذان أهل الشرك والكفر أنفسهم.

القسم (الثاني:) الأدلة السمعية التي بنيت عليها (مباني) أي أركان (الإسلام الخمس) وأسسه التي بني عليها (ككلمتي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج، و)هذا القسم (قد أشاعه إشاعة) أفضت إلى أن (اشترك في معرفته الخاص) من الناس وهو العالم (والعام) منهم وهو العامي المقلد، وهذه حقيقة يشهد على ثبوتها الواقع.

القسم (الثالث:) الأدلة السمعية التي هي (أصول المعاملات)، ومعنى كونها أصولا لها أنها شرعت بها ووجدت بها حقائقها شرعا، تلك المعاملات (التي ليست ضرورية)، وإنما هي من قسم الحاجيات على خلف في تصنيف بعض منها هل هو ضروري أو حاجي كما سيأتي.

وهذه الأصول هي (مثل أصل البيع) فما شرع به البيع، أي ما صار به معاملة شرعية تترتب عليها ثمراتها بقضاء الشرع فذاك هو أصله. ألا ترى أنك

تدخل إلى السوق فترى الناس يبيعون ويشترون، ثم يرد على ذهنك أن هذا فعل مشروع في هذا الدين، فما هو الدليل النصي الذي قام عليه وجوده الشرعي وصار به معاملة شرعية؟ فإذا أدركت ذلك الدليل النصي فاعلم بأنه هو المراد بأصل البيع هنا، (و)مثله أصل (النكاح) وهو الذي قام به وجوده الشرعي وصار به معاملة شرعية تترتب عليها ثمراتها، وهكذا سائر هذا الضرب من الأصول، فكل ما كان أصولا للمعاملات (فإن ذلك أيضا قد تواتر) وثبت نقله بالإشاعة والنشر العام.

القسم (الثالث:) الأدلة السمعية التي هي (أصول المعاملات)، ومعنى كونها أصولا لها أنها شرعت بها ووجدت بها حقائقها شرعا، تلك المعاملات (التي ليست ضرورية)، وإنما هي من قسم الحاجيات على خلف في تصنيف بعض منها هل هو ضروري أو حاجي كما سيأتي.

وهذه الأصول هي (مثل أصل البيع) أي ما شرع به البيع، أي ما صار به معاملة شرعية تترتب عليها ثمراتها بقضاء الشرع فذاك هو أصله. ألا ترى أنك تدخل إلى السوق فترى الناس يبيعون ويشترون، ثم يرد على ذهنك أن هذا فعل مشروع في هذا الدين، فما هو الدليل النصي الذي قام عليه وجوده الشرعي وصار به معاملة شرعية؟ فإذا أدركت ذلك الدليل النصي فاعلم بأنه هو المراد بأصل البيع هنا، (و)مثله أصل (النكاح) وهو الذي قام وجوده الشرعي وصار به معاملة شرعية تترتب عليها ثمراتها، وهكذا فكل ما كان أصولا للمعاملات (فإن ذلك أيضا قد تواتر) وثبت نقله بالإشاعة والنشر العام، سواء كان أصول ما ذكرناه من البيع والنكاح أو ما يساويهما في الاشتهار، وانتشار المعرفة به بين الناس، (بل) تواترت أصول ما هو دون ذلك في الاشتهار وانتشار المعرفة به (كالطلاق)، فأصله - الدليل الذي قام عليه وجوده الشرعي، أيضا - متواتر، (و)مثله (العتاق) وهو تحرير العبيد من ربقة العبودية والرق، (و)

كذلك (الاستيلاد) استفعال من الولادة، وهو وطء السيد أمته طلبا، للولد، (والتدبير) وهو تعليق السيد عتق عبده بموته، إذ يقول له: أنت حر عن دبر مني، (والكتابة) وهي عتق الرجل عبده على مال يؤديه منجما -أي مفرقا-، وهكذا (فإن هذا) الضرب من أصول المعاملات -كما أشير إلى ذلك- قد (تواتر عند أهل العلم)، فمازال هذا الضرب من الأدلة السمعية الذي يقضي بشرعية هذه المعاملات، ويبين حقائقها المعتبرة شرعا يتوارد عليهم ويتتابع طارقا آذانهم، قائما بنفوسهم حتى صار متواترا عندهم، (وقامت به الحجة القاطعة) بشرعية ما ورد فيه من أحكام وحقائق على الناس جميعا، (إما بالتواتر) كما هو حاله في حق أهل العلم (وإما بنقل الآحاد) له (في مشهد) أي محل شهادة وشهود - مرأى (الجماعات) من الناس (مع سكوتهم) على ذلك؛ وعدم اعتراضهم عليه. (و)من المقرر المعلوم أن (الحجة) تثبت بمثل هذا الذي ذكر من الأخبار مع سكوت السامعين عن إنكارها، و(تقوم به)، ويترتب على ذلك وجوب العمل بذلك الخبر، وبهذا الطريق - الأخبار مع السكوت - يدرك العوام معرفة هذه الشرائع، (لكن العوام لم يشاركوا) و«لم» بمعنى «لا» هنا أي لا يشاركون ولا يساوون (العلماء في العلم) بتلك الأدلة وما انطوت عليه من أحكام، لأن العوام ليسوا من أهل النظر في الأدلة التي تفيد العلم وتكسبه للفقيه، وبذلك فإنهم غير مكلفين بأخذ معرفتهم بالأحكام منها، (بل فرض العوام) يعني ما فرض ووجب عليهم (فيه) أي فيما ذكر من هذه الشرائع المذكورة من المعاملات، وكذا غيرها هو (القبول) أي قبولهم -أي العوام- أخذها (من العلماء) وأخذ ما يفتونهم به في ذلك من أحكام.

القسم (الرابع:) الأدلة السمعية التي هي (تفاصيل هذه الأصول) وبيانات لجزئياتها، (ف)يدخل في ذلك (ما يفسد الصلاة) ويبطلها (و)كذا ما يبطل (العبادات) الأخرى كالصوم والحج والزكاة، (و)يدخل فيه كذلك ما (ينقض

الطهارة) ويفسدها (من اللمس) للمرأة - عند من يرى أنه ناقض، (والمس) للذكر كذلك، (والقيء) عند من يرى النقض به وهم الحنفية، (وتكرار مسح الرأس) عند من يقول بوجوب تكراره في الوضوء؛ (فهذا الجنس) من الأدلة السمعية (منه ما شاع) وانتشر واشتهر عند الناس. ومن ذلك: هذا الذي اتفق عليه من النواقض للوضوء ونحوها.

(ومنه ما نقله الآحاد) فلم يكن شائعا منتشرا، (ويجوز أن يكون) موضوع ومحل هذا الذي نقله الآحاد (مما تعم به البلوى) فلا مانع من ذلك ما دام طريق تبليغ الرسول ﷺ للأحكام شأنا تعبديا - كما تقدم ذكر ذلك -، وعليه (فما نقله الآحاد) من ذلك (ف)إنه جائز أن ينقل كذلك، فـ(لا استحالة فيه) أي في ذلك (ولا مانع) منه على الإطلاق، كما أنه ليس واجبا نقله كذلك، وكذلك ما نقل بطريق الإشاعة والنشر العام، فإن ذلك جائز فيه لا واجب لولا أن النبي ﷺ تعبده الله بذلك (فإن ما أشاعه) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (كان يجوز) عقلا (أن لا يتعبد فيه بالإشاعة) والنشر العام له، (و)كذلك (ما وَكَله) أي وكل تبليغه والتحديث به (إلى الآحاد) فإنه (كان يجوز أن يتعبد) الله رسوله ﷺ (فيه بالإشاعة) والنشر العام، (لكن وقوع هذه الأمور) وهي أن بعض الأحكام بلغت بالإشاعة وبعضها بطريق الآحاد فقط (يدل على أن التعبد) في شأن تبليغ الرسول ﷺ للأحكام (وقع) وورد من الله تعالى (كذلك) فمضى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ على وفقه كما أمر، (فما كان) له عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (ليخالف أمر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في شيء من ذلك) وفي غيره مما كلف به من ربه.

(هذا تمام الكلام في الأخبار) أي الأصل الثاني، وهو السنة، (والله) -تعالى- (أعلم) بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

(الأصل الثالث من أصول الأدلة: الإجماع، وفيه أبواب:)

أي هذا هو «الأصل الثالث» - والإشارة إلى ما في ذهن المؤلف، وقد تقدم ذكر ذلك وبيانه في نظائره، وهذا الأصل كما هو معلوم- «من أصول الأدلة» -الإضافة هنا قد تكون من إضافة الصفة للموصوف، أي الأدلة الأصول، وقد تكون بيانية، أي الأصول التي هي الأدلة- أي الأدلة الشرعية التي تبنى عليها الأحكام الفقهية. وهذا الأصل الثالث هو «الإجماع» بكسر الهمزة، «و»الكلام الذي يورد ويساق في بيانه وبيان مسائله وما يتعلق بذلك من مباحث ينجر إليه الكلام وينصرف إليه النظر متشعبة عن القول في هذه المسائل تعقد «فيه» وتوضع «أبواب» يرتب بوضعها القول في ذلك مميزا بعضه عن بعض باعتبار مواضيعه، وأصنافه مرتبا على واقع أمر هذا الموضوع - الإجماع - الطبيعي العادي، وستورد هذه الأبواب مترجما عليها بتراجم تميزها وتدل على مضامينها، وهذه الأبواب سيعقب بعضها بعضا على الولاء، مقدما منها وضعا ماهو مقدم منها طبعا، ومضيا على وفق ذلك نقول وبالله التوفيق.

(الباب الأول: في إثبات كونه حجة على منكريه):

أي هذا هو «الباب الأول» من هذه الأبواب التي قسم عليها القول في هذا الأصل، وهذا الباب القول فيه معقود «في إثبات» وتقرير «كونه» أي الإجماع «حجة» شرعية تبنى عليها الأحكام الشرعية، وتثبت بها «على منكريه» أي منكري كونه حجة في هذه الشريعة.

(و)قد تقرر بمقتضى طبيعة المواضيع أن فهم بعضها متوقف على فهم بعض، لما بين ذلك من التلازم العادي، وعلى وفق هذه السنة العادية فإن (من حاول إثبات) وتقرير (كون الإجماع حجة) شرعية (افتقر) واحتاج في تحصيل ذلك وتحقيقه (إلى تفهيم لفظ الإجماع) وبيان المعنى المراد به هنا (أولا، و) إلى (بيان تصوره) وإمكان وقوعه عقلا (ثانيا، و) إلى (بيان إمكان الاطلاع عليه) ومعرفة وقوعه لو حصل ووقع (ثالثا، و) إلى (بيان الدليل على كونه حجة رابعا). وهذا البيان الأخير هو الذي يثبت كونه حجة. فمراد المصنف بهذا أن إثبات كونه حجة يقع في المرحلة الرابعة على ما يقتضيه طبع هذا الموضوع. وإذا تقرر ذلك فلنبدأ بتعريف الإجماع وإفهام المراد به هنا قائلين: (أما تفهيم لفظ الإجماع) وبيان معناه (ف)إننا نقول في ذلك نحن إنما نعني به أي بالإجماع هنا: اتفاق مجتهدي (أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية). وقد اعترض الآمدي على تعريف المصنف هذا وقال: إنه مدخول «من ثلاثة أوجه: الأول: أن ما ذكره يشعر بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة، فإن أمة محمد جملة من اتبعه إلى يوم القيامة، ومن وجد في بعض الأعصار منهم إنما يعم بعض الأمة، لا كلها، وليس ذلك مذهبا له ولا لمن اعترف بوجود الإجماع.

الثاني: أنه وإن صدق على الموجودين منهم في بعض الأعصار أنهم أمة محمد ﷺ غير أنه يلزم مما ذكره أنه لو خلا عصر من الأعصار عن أهل الحل والعقد، وكان كل من فيه عاميا. واتفقوا على أمر ديني أن يكون إجماعا شرعيا. وليس كذلك.

الثالث: أنه يلزم من تقييده للإجماع بالاتفاق على أمر من الأمور الدينية أن لا يكون إجماع الأمة على قضية عقلية أو عرفية حجة شرعية. وليس كذلك»(١).

وقد عرفه الزركشي -أيضا- بأنه «اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في حادثة على أمر من الأمور في عصر من الأعصار». هكذا عرفوا الإجماع، وقد قال العبدري: هكذا رسم الأصوليون الإجماع، وفيه نظر، فإنه لفظ مشترك، يقال على ما هو إجماع على العمل بمستند الحكم، أي بدليله من الكتاب والسنة. ويقال على ما هو إجماع على استباط الحكم من الكتاب والسنة بالاجتهاد والقياس. والذي هو إجماع على العمل بمستند الحكم ينقسم إلى إجماع نقل مستنده إلى المجتهدين، وإلى إجماع درس مستنده، فلم ينقل إليهم. فهذه ثلاثة معان متباينة، فيحتاج إلى ثلاثة رسوم»(٢).

ومقتضى هذا أن هذا التعريف المتداول غير جامع، لكن يمكن الجواب عن هذا بأن الإجماع الذي هو أصل من أصول الفقه لا يعنى به إلا الإجماع على استنباط الحكم من الكتاب والسنة بالإجتهاد والقياس.

هذا معنى لفظ الإجماع - هنا - وبيانه اصطلاحا، (و)أما (معناه) الذي يفيده (في وضع) أهل (اللغة) له فإنه (الاتفاق) ومنه أجمع القوم إذا صاروا

(١) الإحكام / الآمدي / ١ / ٢٨١.
(٢) انظر البحر المحيط / ٤ / ٤٣٧.

ذوي جمع. قال الفارسي: كما يقال ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وتمر. هذا معناه الأول، (و) الثاني (الإزماع) وهو العزم على الشيء والإمضاء له (و)بذلك فإن لفظ الإجماع هذا (هو) لفظ (مشترك بينهما) أي بين المعنيين المذكورين. (فمن أزمع) على الأمر (وصمم) أي أمضى بلا تردد (العزم) والقصد المؤكد (على إمضاء) أي فعل (أمر) فإنه (يقال) في وصفه (أجمع) أمره -ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾- أي اعزموا عليه، وقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل». ونقض ابن العارض -الحسين بن عيسى- المعتزلي هذا بأن إجماع الأمة يتعدى بعلى، والإجماع بمعنى العزيمة وقطع الروية لا يتعدى بعلى. قال الزركشي»: قلت: حكى ابن فارس في المقاييس: أجمعت على الأمر إجماعا وأجمعته. نعم تعديته بنفسه أفصح»[1].

(و)في المعنى الأول - الإجماع بمعنى الاتفاق - (الجماعة إذا اتفقوا يقال أجمعوا) - كما تقدم بيان ذلك -. (وهذا) المعنى - وهو الاتفاق - إذا فسرنا به الإجماع فإنه (يصلح لـ)يطلق على (إجماع اليهود و)على إجماع (النصارى، و)كذلك يصلح (لـ)ينطلق على (الاتفاق في غير أمر الدين) كالأمر العقلي والعرفي واللغوي، (لكن العرف) عرف علماء الأصول والفقه (خصص) هذا (اللفظ) لفظ الإجماع (بما ذكرناه) في مجرى ذكر معناه الاصطلاحي. وهذا الذي ذكره المصنف من أن لفظ الإجماع هنا لا يراد به إلا الاتفاق على الأمور الدينية تقدم أن الآمدي انتقده. ومضى على ذلك غيره، لكن من نظر في حقيقة الإجماع في كتب الأصول والفقه فإنه يلفيه مقصورا على هذا الذي ذكره المصنف مخصوصا به، فلا وجه لهذا الرد على المصنف، لأن إجماع الأمة على أمر عقلي وإن كان حجة، فإنه ليس مما الكلام هنا فيه، إذ حديثنا هنا

(١) البحر المحيط / ٤ / ٤٣٦.

في أصول الأحكام الشرعية، فيكون الكلام محصورا في ذلك، إذ هو المطلب في هذا الفن كله.

ولا شك أن المصنف يعلم أن الإجماع على أمر عقلي حجة، ولكن هذا الإجماع ليس له تعلق بذلك.

خلاصة القول أن المصنف يرى أن الإجماع هو اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية فقط، ووجه ما ذكره بين بناء على ما سبق ذكره.

(وذهب) إبراهيم بن سيار (النظام) المعتزلي (إلى أن الإجماع) اصطلاحا هو (عبارة عن كل قول قامت حجته) وصح برهانه القائم هو عليه (وإن كان قول) شخص (واحد) كيفما كان، ذكرا كان أو أنثى، (و)هذا القول (هو) قول بُني معنى الإجماع فيه (على خلاف اللغة). وقد تقدم بيان معنى الإجماع لغة، (و)على خلاف (العرف) الأصولي أيضا، وقد سلف بيانه.

وبذلك يكون النظام في قوله هذا خارقا حدود اللغة وحدود العرف هنا، و(لكنه سواه) أي سوى تعريفه هذا وبناه (على) وفق (مذهبه) في الإجماع هذا، (إذ لم ير الإجماع) أي إجماع أهل الحل والعقد (حجة، و) لا يرى أن مخالفة الإجماع حرام، فقد (تواتر إليه) وتوارد (بالتسامع) أي تناقل الأخبار بواسطة السمع أنه قد ثبت (تحريم) وحظر (مخالفة الإجماع، فقال) جامعا بين رأييه هذين: الإجماع (هو كل قول قامت حجته). ومضمون هذا القول أن الإجماع الحقيقي هو ما صح برهانه وقامت حجته. وأن الإجماع الذي تحرم مخالفته هو هذا، لأنه حكم شرعي صح دليله وثبت برهانه، هذا ما يتعلق بالمفتقر إليه الأول وهو ـ تفهيم لفظ الإجماع وبيانه ـ.

(أما) المفتقر إليه (الثاني) في هذا الشأن (وهو تصوره) أي الإجماع وإدراك إمكان وقوعه عقلا فإنه قد نفاه قوم وذهبوا إلى أن اتفاق الناس – أهل الحل

والعقد - على حكم واحد غير معلوم بالضرورة محال. وقالوا: إن اتفاقهم على ذلك الحكم إما أن يكون عن دليل قاطع لا يحتمل التأويل، أو عن دليل ظني، لا جائز أن يقال بالأول، لأنه لو وجد لكانت العادة محيلة لعدم نقله ومانعة منه، ومحيلة لتواطئ الجميع على إخفائه وكتمه. بل تستوجب إظهاره ونقله، وتمنع تواطؤ الجميع على كتمه وإخفائه، فحيث لم ينقل دل ذلك على أنه غير موجود، كيف وأنه لو نقل لكان كافيا ومغنيا في الدلالة على إجماعهم. ولا جائز أن يقال بالثاني لأنهم مع كثرتهم واختلاف أذهانهم ودواعيهم في الاعتراف بالحق والعناد، فالعادة أيضا تحيل اتفاقهم على الحكم الواحد كما أنها تحيل اتفاقهم على أكل طعام واحد معين في يوم واحد. هذا لُبُّ ما صرح به نفاة تصور الإجماع. والجمهور على خلاف هذا القول إذ رأوه باطلا، وأثبتوا تصور الإجماع، ولم يحتاجوا إلى جلب الأدلة على ذلك، (فدليل تصوره وجوده) ووقوعه، (فقد وجدنا) هذه (الأمة مجتمعة) كلها (على أن الصلوات) المفروضة الواجبة (خمس، وأن صوم رمضان واجب) وهكذا الحج والزكاة، إذ لم يخالف في ذلك أحد من أهل القبلة. وكل هذا المجمع عليه ليس طريق العلم به الضرورة العقلية. (وكيف يمتنع تصوره و) الشرع ملزم بالانتهاء إليه وتحصيل انعقاده، بما ورد في ذلك من أوامر ونواه عامة واجب الامتثال لها على جميع الخلق، ألا ترى أن (الأمة كلهم متعبدون باتباع النصوص والأدلة القاطعة) ثبوتا ودلالة، (ومعرضون للعقاب بمخالفتها) وترك الامتثال لما ورد فيها من الأوامر والنواهي. ومقتضى هذا أن الشارع أمرهم أن يجمعوا على الطاعة لله -تعالى- في هذا الذي تعبدوا به، والشارع لا يأمر إلا بالممكن المستطاع، فالإجماع إذن ممكن - متصور - مستطاع. هذا وجه، ومن وجه آخر، (فكما) أنه (لا يمتنع) ولا يستحيل (اجتماعهم على الأكل) لطعام معين (و)على (الشرب) لمشروب معين، (لتوفر الدواعي)

النفسية وغيرها على هذا الأمر (فكذلك) لا يمتنع ولا يستحيل الإجماع (على اتباع الحق) والقول به (واتقاء النار) بترك الباطل قولا وعملا .

(فإن قيل) إن هذا الذي ذكرتموه مدفوع بما تقتضيه العادة، فإن (الأمة مع كثرتها واختلاف دواعيها) أي دواعي أفرادها وأغراضهم (في) شأن (الاعتراف بالحق) والخضوع له (والعناد) والجحود (فيه) أي في شأن الحق، (كيف تتفق آراؤها) ويقع إجماعها على رأي واحد؟ (فذلك) أمر (محال) وقوعه (منها)، لأن هذا الاتفاق - الإجماع - ما هو في واقع الأمر إلا (كاتفاقهم على أكل الزبيب مثلا في يوم واحد). فإنه - كذلك - محال حصوله.

(قلنا) هذا قياس فاسد، فإنه قياس مع وجود الفارق المؤثر في التفرقة بين المقيس والمقيس عليه فيه، وذلك بأنه (لا صارف) ولا داعي (لجميعهم إلى تناول الزبيب خاصة) في يوم واحد، هذا حال هذا التناول من حيث إنه لا يوجد له داع ولا صارف إليه (و) أما شأن الإجماع فإنه يوجد (لجميعهم باعث على الاعتراف بالحق) وداع له. ولو فرض أنه يوجد داع - كالمرض وأمر السلطان لأكلهم الزبيب في يوم واحد لأجمعوا على تناوله، والعادة قاضية بصحة ذلك. ثم (كيف) ينكر تصور الإجماع (وقد تصور)، بل وجد (إطباق) اتفاق وإجماع (اليهود مع كثرتهم على الباطل)، وهو إنكار نبوة النبي محمد - ﷺ - وبعثته، ومثل ذلك اتفاق الفلاسفة على قدم العالم، واتفاق المجوس على التثنية في الألوهية: إله النور وإله الظلمات مع كثرتهم؛ وإذا وقع الإجماع من هؤلاء على هذا الباطل المناقض للأدلة العقلية والعادية القاطعة (فلم لا يتصور إطباق المسلمين) وإجماعهم (على الحق) الذي يأخذونه من دليل ثابت لا يتناقض مع مقتضيات العقول ولا مع قوانين العادة؟ فإجماعهم أولى وأحرى بالقبول والوقوع من وقوع إجماع هؤلاء المبطلين بكل الموازين.

(والكثرة) وإن كانت من علل الاختلاف وأسبابه فهي (إنما تؤثر) في جلب ذلك وتقضي به (عند تعارض الأشباه) في محل القياس، فتتجاذب تلك الأشباه الأنظار، فيقع بسبب ذلك الاختلاف في الاختيار، (و)كذلك تعارض (الدواعي) - جمع داعية - وهي الرغبات النفسية وما جرى مجراها، (و) مثلها (الصوارف) - جمع صارف - وهو المانع إذا عُدِّيَ بعن، وهو الدافع إذا عُدّي باللام. ويصح أن يفسر لفظ الصوارف هنا بالمعنيين معا. وإن كان الأصل في العطف هو المغايرة. (و)هذا الشرط العادي الذي تؤثر به الكثرة غير موجود في إجماع المسلمين هذا، إذ (مستند) هذا (الإجماع في الأكثر) أي أكثر أحواله وصوره (نصوص متواترة) تفيد العلم الضروري (وأمور معلومة ضرورة بـ)سبب ما احتف بها من (قرائن الأحوال) التي إذا اجتمعت مع الدليل الظني صيرته مفيدا للعلم - كما تقدم بيان ذلك -، (والعقلاء كلهم فيه) أي في حق هذا المستند بموجب قوة دلالته وحجيته (على منهج واحد) من حيث الحكم بما يقتضيه ويوجبه، فكلهم لا يتخطون حدوده.

(نعم،) يرد في هذا المقام سؤال وهو: (هل يتصور) انعقاد (الإجماع) وحصوله (عن اجتهاد) واستنباط للحكم من الكتاب والسنة (أو قياس) يبنى على إلحاق نظير بنظير وشبيه بشبيه أو لا ؟

قلنا: (ذلك) موضوع (فيه كلام) ونظر وبحث (سيأتي إن شاء الله) سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في مجرى الحديث على انعقاد الإجماع عن قياس واجتهاد، هذا ما تيعلق بهذا المفتقر إليه الثاني .

(أما) المفتقر إليه (الثالث وهو تصور) وإمكان (الاطلاع على الإجماع) بين المسلمين جميعا لو حصل ووقع (فقد قال قوم) منهم الإمام أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه: لا سبيل إلى ذلك، ثم قالوا: (لو تصور إجماعهم، فمن

ذا الذي) يستطيع أن (يطلع عليهم) أي على المجمعين فيعلم بأنهم أجمعوا حقا (مع تفرقهم في الأقطار) والبلدان النائية؟ وقال أحمد في ذلك: «من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب». ومفصل ما اعتمد عليه نفاة هذا الإمكان هو أن معرفة اتفاقهم على اعتقاد الحكم الواحد متوقف على سماع الإخبار بذلك من كل واحد من أهل الحل والعقد، أو مشاهدة فعل أو ترك ما يدل عليه، وذلك كله يتوقف على معرفة كل واحد منهم، وذلك مع كثرتهم وتفرقهم في البلاد النائية والأماكن البعيدة متعذر عادة، وبتقدير المعرفة بكل واحد منهم، فمعرفة معتقده إنما تكون بالوصول إليه والاجتماع به، وهو أيضا متعذر؛ وبتقدير الاجتماع به وسماع قوله ورؤية فعله أو تركه قد لا يفيد ذلك اليقين بأنه معتقده، لجواز أن يكون إخباره وما يشاهده من فعله أو تركه على خلاف معتقده لغرض من الأغراض. وبتقدير حصول العلم بمعتقده فلعله يرجع عنه قبل الوصول إلى الباقين، وحصول العلم بمعتقدهم، ومع الاختلاف فلا إجماع.

هذا ما اعتصم به نفاة هذا الإمكان؛ أما نحن (ف)إننا نخالفهم في ذلك و(نقول: يتصور معرفة ذلك) ويمكن تعقلها (بمشافهتهم) بالسؤال والاستفسار عن قولهم ورأيهم في ذلك الأمر المبحوث عن معرفة رأيهم فيه (إن كانوا عددا) محصورا (يمكن لقاؤهم) والاجتماع بهم، (وإن لم يمكن) ذلك لتفرقهم وكثرة عددهم (عرف مذهب قوم) منهم (بالمشافهة) والمخاطبة المباشرة المستفسر بها عن رأيهم في ذلك الأمر. وهذا يجري فيمن يمكن لقاؤهم والاجتماع بهم، (و)عرف (مذهب الآخرين) ممن تتعذر مشافهتهم (بأخبار) النقلة التي تحصل بطريق (التواتر عنهم)، وبهذا تحصل معرفة انعقاد إجماعهم (كما عرفنا أن مذهب جميع أصحاب الشافعي) هو (منع قتل المسلم بالذمي، و)كما عرفنا أن مذهبهم هو (بطلان) عقد (النكاح بلا ولي)،

وقد عرفنا كذلك أن مذهب أبي حنيفة على خلاف ذلك كله، مثل ما عرفنا (و)علمنا أن (مذهب جميع النصارى) هو (التثليث) وهو القول بأن الله ثالث ثلاثة، (و) قد عرفنا كذلك أن (مذهب جميع المجوس) عباد النار هو (التثنية) في شأن الألوهية، إذ قالوا إن في الكون إلهين: إله النور - إله الخير -ويسمونه أهورامزدا وإله الشر والظلام، ويسمونه أهريمان. فهؤلاء جميعا على اختلاف مشاربهم قد أجمع كل حزب منهم على رأيه مع مناقضة للعقول في بعض من ذلك، وقد عرفنا على قطع أنه قد حصل إجماعهم على ذلك فليكن إجماع المسلمين أيضا مدركا على هذه الصورة التي أدرك بها إجماع هؤلاء.

(فإن قيل:) هذا قياس فاسد لأنه قياس مع وجود الفارق المؤثر في محله، فإن (مذهب أصحاب الشافعي وأبي حنيفة مستند إلى قائل واحد وهو الشافعي وأبو حنيفة) -رحمة الله تعالى- (وقول الواحد يمكن أن يعلم) بنقله عنه أو سماعه منه، (وكذلك مذهب النصارى) في التثليث فإنه (يستند) وينتسب (إلى عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ)، ومثله مذهب المجوس، فإنه يسند إلى زرادشت؛ (أما قول جماعة) لا يحصون و(لا ينحصرون) عددا (كيف يعلم) ويتأتى الاطلاع عليه؟

(قلنا:) كذلك قول المجمعين فإنه ينتهي إلى قول شخص واحد، (و)ذلك أن (قول أمة محمد ﷺ في أمور الدين) لا (يستند) إلا (إلى ما فهموه من) جهة (محمد ﷺ، وسمعوه منه) أو رأوه يفعله أو يقرره، (ثم إذا انحصر أهل الحل والعقد) - والمقصود بهم هنا أهل الاجتهاد - وحصل إحصاؤهم، أمكن أن يعلم قولهم ورأيهم، (فكما يمكن) ويتصور (أن يعلم قول واحد أمكن أن يعلم قول الثاني إلى العشرة و) إلى (العشرين)، وهكذا إلى أن يعلم قولهم جميعا.

(فإن قيل:) قد تتعذر معرفة آرائهم جميعا إذ (لعل أحدا منهم) قد وقع (في أسر الكفار) فصار مسجونا عندهم، (و)يمكن أن يكون حيث ينقطع خبره

عن أهل بلاد المسلمين، كأن يكون في (بلاد الروم) أو الصين، أو غيرهما من البلاد النائية التي لا تصل أخبار أهلها إلى حيث المسلمون يقطنون، وتتناقل فيه آراء علمائهم وفتاويهم، ويحتاج معرفة رأيهم إلى السفر إليه ومراجعته.

(قلنا:) إذا علم أنه هناك (تجب مراجعته) وسؤاله عن رأيه، (ومذهب الأسير) قد يعلم، لأنه (ينقل كـ)ما ينقل (مذهب غيره، و)بذلك (تمكن معرفته) والاطلاع عليه، إذ لا ينعقد الإجماع إلا بموافقة رأيه لرأي غيره من أهل الاجتهاد في ذلك، (فمن شك) -بالبناء للمجهول- (في موافقته للآخرين) من أهل الحل والعقد -الاجتهاد- (لم يكن) وفاق هؤلاء مع هذا الشك في رأي ذلك الواحد (متحققا) -هكذا في هذه النسخ المتداولة بالتاء- من تحقق، وما سيق له الكلام من معنى يقضي أن يكون محققا -من حقق- أي مثبتا وموجبا، وبذلك يمكن أن يفسر لفظ «متحققا» بـ«محقق»، وبذلك يكون نظم الكلام: لم يكن محققا (للإجماع) ويمكن أن يفسر "متحققا" هذا بمعنى خالص، ويكون معنى الكلام حينئذ: لم يكن ذلك الوفاق خالصا صافيا ليتصف بوصف الإجماع لتكدره بذلك الشك، فتأمل، ويمكن أن يفسر ويوجه بغير هذا والمعنى واضح بين، فلا حاجة إلى إطالة الكلام في هذا .

(فإن قيل:) هذا غير كاف (فـ)إنه (لو عرف مذهبه) بهذه المراجعة فإنه (ربما يرجع عنه بعده) أي بعد القول به. وهذا احتمال وارد، فلم تَصْفُ لنا بهذا معرفة ثبوت إجماعهم على ذلك.

(قلنا:) هذا ليس سؤالا صحيحا، فإنه (لا أثر لرجوعه بعد انعقاد الإجماع) وحصوله، (فإنه يكون محجوجا به)، إذ يقال له: لا يجوز خرق الإجماع بعد انعقاده، فإن ولج في الجدال والنقاش فإنه يرد عليه بأنك محجوج - مغلوب الحجة - بهذا الإجماع. (و)أما المجمعون هؤلاء فإنه (لا يتصور رجوع

جميعهم) ولا يمكن، فهو محال شرعا، (إذ يصير أحد الإجماعين خطأ) وضلالا، (وذلك) أمر (ممتنع بدليل السمع)؛ ومن ذلك قول النبي ﷺ: "لا تجتمع أمتي على ضلالة" رواه الطبراني وابن ماجه، وهو حديث مشهور ضعيف. وغيره من الأدلة القاضية باستحالة ذلك، وسيأتي ذكرها، هذا ما يتعلق بهذا المفتقر إليه الثالث.

(أما) المفتقر إليه (الرابع) وهو المطلب والغرض المسوق له الكلام كله هنا، (وهو إقامة الحجة) والبرهان على أن الإجماع حجة و(على استحالة الخطإ على الأمة) في أمر اجتمعت واتفقت عليه (ففيه) -أي في هذا الأمر، وهو إقامة الحجة على أن الإجماع حجة واستحالة اجتماع الأمة على الضلالة والخطإ، كما تقدم- (الشأن) والغرض (كله) إذ هو المطلب والمسوق له هذا الكلام كله - كما سبق ذكره- وإذا تقرر هذا واستبانت صورته فلنصر إلى بيان ذلك وإيراده قائلين-

(و)أما (كونه حجة) فهو (إنما يعلم) ويعرف (بكتاب) الله (أو) بـ(سنة متواترة) تفيد العلم بذلك، (أو عقل) توجب مقتضياته هذا الأمر على قطع وجزم.

و(أما الإجماع فـ)إنه (لا يمكن) ولا يتصور (إثبات) حجية (الإجماع به)، لأن ذلك يفضي إلى الدور، والاحتجاج على الشيء بنفسه، وهو محال؛ (و) بذلك فإن أهل العلم والنظر في هذا الشأن (قد طمعوا) ورغبوا (في التلقي) لهذا الإثبات -إثبات كون الإجماع حجة- (من) نصوص (الكتاب و) من (السنة) النبوية (و)من مقتضيات (العقل) وما يوجبه من حكم في ذلك؛ (و) الذي انتهى إليه النظر الأصولي في ذلك هو أن (أقواها) أي أقوى هذه الأدلة -المسالك- في هذا الموضوع -إثبات كون الإجماع حجة - هو (السنة) كما سيأتي تقرير ذلك وبيانه.

(و)إذ قد تقرر هذا وعرف شأنه، فإن النفس تتشوف إلى معرفة ما الذي قضت به النصوص الشرعية والعقل في حق حجية هذا الأصل، وبذلك فـ(نحن نذكر) هذه (المسالك الثلاثة): الكتاب والسنة والعقل، وسماها مسالك، لأنها مظنة الإيصال إلى هذا المطلب - كون الإجماع حجة - إذا سلكت إلى ذلك، ومضي على ما تقضي به في ذلك، قائلين وبالله التوفيق:

(المسلك الأول: التمسك بـ)ما ورد في (الكتاب) العزيز من الآيات القاضية بهذا الأمر -وهو كون الإجماع حجة- والدالة عليه وهي سبع آيات، (و)الأولى من (ذلك قوله تعالى: [وكذلك جعلناكم أمة وسطا].

قال الآمدي: "وصف الأمة بكونهم وسطا، والوسط العدل، ويدل عليه النص واللغة. أما النص فقوله تعالى: [قال أوسطهم ألم أقل لكم] أعدلهم، وقال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: "خير الأمور أوساطها". وأما اللغة فقول الشاعر:

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالي بمعظم

أي عدول. ووجه الاحتجاج بالآية أنه عدلهم وجعلهم حجة على الناس في قبول أقوالهم، كما جعل الرسول حجة علينا في قبول قوله علينا، ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى كون أقوالهم حجة على غيرهم. فإن قيل: إنما وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء في الآخرة على الناس بتبليغ الأنبياء إليهم الرسالة، وذلك يقتضي عدالتهم وقبول شهادتهم في يوم القيامة حالة ما يشهدون دون حالة التحمل في الدنيا. سلمنا أنه وصفهم بذلك في الدنيا، ولكن ليس في قوله: [لتكونوا شهداء على الناس] لفظ عموم يدل على قبول شهادتهم في كل شيء، بل هو مطلق في المشهود به وهو غير معين. فكانت الآية مجملة، ولا حجة في المجمل. سلمنا أنها ليست مجملة، ولكنا قد عملنا بها في قبول

شهادتهم على من بعدهم بإيجاب النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ العبادات عليهم، وتكليفهم بما كلفهم به، فلا يبقى حجة في غيره لتوفية العمل بدلالة الآية. سلمنا قبول شهادتهم في كل شيء غير أن الآية تدل على عدالة كل واحد من الأمة، وقبول شهادته وهو مخصص بالإجماع على إخراج الفساق والنساء والصبيان والمجانين، والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة على ما سيأتي، لكن ليس في ذلك ما يدل، سلمنا أنها تبقى حجة بعد التخصيص على عدالتهم وعصمتهم عن الخطإ باطنا بل ظاهرا، فإن ذلك كان في قبول الشهادة، سلمنا أن ذلك يدل على عصمتهم عن الخطإ مطلقا، لكن فيما يشهدون به لا فيما يحكمون به من الأحكام الشرعية بطريق الاجتهاد، فإن ذلك ليس من باب الشهادة في شيء، وهو محل النزاع، سلمنا قبول قولهم مطلقا، غير أن الخطاب إما أن يكون مع جميع أمة محمد إلى يوم القيامة، وإما مع الموجودين في وقت الخطاب، فإن كان الأول فلا حجة في إجماع كل عصر إذ ليسوا كل الأمة، وإن كان الثاني فلا يكون إجماع من بعدهم حجة، وإجماع الموجودين في زمن الوحي ليس بحجة في زمن الوحي بالإجماع، وإنما يكون حجة بعد النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، وذلك يتوقف على بقاء كل من كان من المخاطبين بذلك في زمن النبي، وأن يعرف ما قاله كل واحد فيما ذهب إليه، وهو متعذر جدا.

والجواب عن السؤال الأول: أن وصف أمة محمد بالعدالة إنما كان في معرض الامتنان والإنعام عليهم وتعظيم شأنهم، وذلك إما أن يكون في الدنيا أو في الأخرى أو فيهما، لا جائز أن يكون في الأخرى لا غير، لوجهين: الأول أن جميع الأمم عدول يوم القيامة، بل معصومون عن الخطإ لاستحالة ذلك منهم، وفيه إبطال فائدة التخصيص الثاني أنه لو كان كذلك لقال: سنجعلكم عدولا لا أن يقول جعلناكم، وإن كان القسم الثاني والثالث فهو المطلوب.

وعن الثاني من وجهين: الأول أنه يجب اعتقاد العموم في قبول الشهادة نفيا للإجمال عن الكلام الثاني أن الاحتجاج ليس في قوله: [لتكونوا شهداء على الناس]، بل في وصفهم بالعدالة، ومهما كانوا عدولا وجب قبول قولهم في كل شيء، وبه يخرج الجواب عن السؤال الثالث.

وأما الرابع فجوابه أن الآية تدل على وصف جملة الأمة بالعدالة، ومقتضى ذلك عدالتهم فيما يقولونه جملة وآحادا، غير أنا خالفناه في بعض الآحاد، فتبقى الآية حجة في عدالته فيما يقولونه جملة، وهو المطلوب. قولهم العام بعد التخصيص لا يبقى حجة سنبطله فيما يأتي.

وأما السؤال الخامس، فجوابه أن الله تعالى أخبر عنهم بكونهم عدولا، والأصل أن يكونوا كذلك حقيقة في نفس الأمر لكونه عالما بالخفيات، فإن الحكيم إذا علم من حال شخص أنه غير عدل في نفس الأمر لا يخبر عنه بأنه عدل.

وجواب السادس أنه إذا ثبت وصفهم بالعدالة في نفس الأمر فيما يخبرون به مما يرونه من الأحكام الشرعية يجب صدقهم فيه. وإلا لما كانوا عدولا في نفس الأمر، وإذا كانوا صادقين فيه فهو صواب، لكونه حسنا، فهو حسن عند الله لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "ما رآه المسلمون حسنا فهو حسن عند الله"، وإذا كان صوابا كان خلافه خطأ وهو المطلوب.

وجواب السابع أنه لا سبيل إلى حمل لفظ الأمة على كل من آمن بالرسول إلى يوم القيامة، لما سبق في الآية الأولى، ولا على من كان موجودا في زمن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ لا غير، لأن أقوالهم غير محتج بها في زمنه، ولا وجود لهم بعد وفاته، فإن كثيرا منهم مات بعد الخطاب بهذه الآية قبل وفاة النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، فلا يبقى لقوله تعالى: [لتكونوا شهداء على الناس] فائدة، فيجب حمله على أهل كل عصر تحقيقا لفائدة كونهم شهداء».

هذا ما يتعلق بهذه الآية، وبيان وجه الاستدلال بها.

(و) الآية الثانية: (قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾).

ووجه الاستدلال بهذه الآية - هنا - أن الألف واللام إذا دخلت على اسم الجنس عمّ. ومقتضى صدق الخبر بذلك أمرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر، فإذا أمروا بشيء فإنه لا يكون إلا معروفا، وإلا لكانوا ناهين عنه ضرورة العمل بالعموم المذكور، وإذا نهوا عن شيء فإما أن يكون منكرا أو معروفا لا جائز أن يكون معروفا، وإلا لكانوا آمرين به ضرورة ما ذكرناه من العموم، لا ناهين عنه، وإن كان منكرا فخلافه يكون معروفا وهو المطلوب. فإن قيل: لا نسلم أن الألف واللام الداخلة على اسم الجنس للاستغراق. وعلى هذا فلا تكون الآية عامة في الأمر بكل معروف ولا النهي عن كل منكر. سلمنا أنها للعموم، لكن قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ﴾ يدل على كونهم متصفين بهذه الصفة في الماضي، ولا يلزم من ذلك اتصافهم بذلك في الحال، بل ربما دل على عدم اتصافهم بذلك في الحال نظرا إلى قاعدة المفهوم. وعلى هذا، فما وجد من أمرهم ونهيهم لا نعلم أنه كان قبل نزول الآية فيكون حجة، أو بعدها فلا يكون حجة. سلمنا اتصافهم بذلك في الماضي والحال، ولكن ليس فيه ما يدل على استدامتهم لذلك في المستقبل، وعلى هذا فما وجد من أمرهم ونهيهم مما لا يعلم أنه كان في حالة كونه حجة أو في غيرها. سلمنا دلالة الآية على ذلك في جميع الأزمان، لكنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولا يلزم مثله في حق من بعدهم. سلمنا أنه خطاب مع الكل، لكن ذلك يستدعي كون كل واحد منهم على هذه الصفة، ونحن نعلم خلاف ذلك ضرورة، وإذا كان المراد بالآية بعض الأمة فذلك البعض غير معين ولا معلوم فلا يكون قوله حجة.

والجواب عن السؤال الأول ما سيأتي في العمومات، كيف وأن الآية إنما وردت في معرض التعظيم لهذه الأمة وتمييزها عن غيرها من الأمم، فلو كانت الآية محمولة على البعض دون البعض لبطلت فائدة التخصيص، فإنه ما من أمة إلا وقد أمرت بالمعروف كاتباع أنبيائهم وشرائعهم، ونهت عن المنكر كنهيهم عن الإلحاد وتكذيب أنبيائهم.

وعن الثاني أنه إما أن تكون كان ههنا زائدة أو تامة أو زمانية، فإن كانت زائدة كما في قول الفرزدق:

فكيف إذا مررت بدار قوم × وجيران لنا كانوا كرام

فإنه جعل كراما نعتا للجيران، وألغى كان، فهي دالة على اتصافهم بذلك حالا لا في الماضي، وإن أفادت نصب خير أمة كما في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا﴾.

وإن كانت تامة، وهي التي تكون بمعنى الوقوع والحدوث، ويكتفى فيها باسم واحد لا خبر فيه كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ معناه حضر أو وقع ذو عسرة، وكقول الشاعر:

إذا كان الشتاء فأدفئوني فإن الشيخ يهدمه الشتاء

فيكون معنى قوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ أي وجدتم، ويكون قوله ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ نصبا على الحال فيكون ذلك دليلا على اتصافهم بذلك في الحال لا في الماضي.

وإن كانت زمانية وهي الناقصة التي تحتاج إلى اسم وخبر، فكان وإن دلت على الماضي كقوله ﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ يقتضي كونهم كذلك في كل حال لورود ذلك في معرض التعظيم لهذه الأمة على ما سبق تقريره في جواب السؤال الذي قبله.

وعن الثالث أن قوله: (تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) فعل مضارع صالح للحال والاستقبال، ويجب أن يكون حقيقة فيهما على العموم نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ.

وعن الرابع أنه إذا سلم كون الآية حجة في إجماع الصحابة فهو كاف إذ هو من جملة صور النزاع.

وعن الخامس أن الخطاب إذا كان مع الأمة كان ذلك حجة فيما وجد من أمرهم ونهيهم جملة، وذلك هو المطلوب وإن لم يكن ذلك حجة في الأفراد»[1].

(و) الآية الثالثة: (قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ﴾). ووجه الاستدلال بهذه الآية هنا أن هذه الأمة موصوفة بأنهم يهدون بالحق ويعدلون به إذا حكموا. وهذا خبر من الله تعالى بقيام هذه الخصلة بهم، وخبر الله صدق مطلق لا يمكن أن يتخلف فلا يطابق الواقع أو يتغير. ثم إنه مطلق فيشمل ذلك هديهم بالنصوص المنزلة وما كان بنظرهم واجتهادهم، ثم إنه ورد الفعل الذي يصدر منهم في هذا الشأن بصيغة المضارع: يهدون، يعدلون، مما يفيد دوام صدور ذلك منهم واستمراره بلا حد.

(و) الآية الرابعة: (قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾) قال الآمدي: "ووجه الاحتجاج بها أنه -تعالى- نهى عن التفرق، ومخالفة الإجماع تفرق، فكان منهيا عنه، ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى النهي عن مخالفته. فإن قيل: لا نسلم وجود صيغة النهي وإن سلمناها ولكن لا نسلم أن النهي يدل على التحريم كما سيأتي تقريره في النواهي على التحريم، ولكن لا نسلم عموم النهي عن التفرق في كل شيء، بل التفرق في الاعتصام بحبل الله إذ هو المفهوم من الآية، ولهذا فإنه لو قال القائل لعبيده: ادخلوا البلد أجمعين ولا تفرقوا، فإنه يفهم

(١) الاحكام/ الآمدي/ من: ٣٠٧ إلى ٣٠٩.

منه النهي عن التفرق في دخول البلد، وما لم يعلم أن ما أجمع عليه أهل العصر اعتصام بحبل الله، فلا يكون التفرق منهيا عنه، سلمنا أن النهي عام في كل تفرق، ولكنه مخصوص بما قبل الإجماع، فإن كل واحد من المجتهدين مأمور باتباع ما أوجبه ظنه، وإذا كانت الظنون والآراء مختلفة كان التفرق مأمورا به لا منهيا عنه، والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة على ما سيأتي. سلمنا صحة الاحتجاج به، لكنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، فلا يكون متناولا لمن بعدهم، وإجماع الموجودين في زمن النبي غير محتج به في زمانه إجماعا، ولا تحقق لوجودهم بجملتهم بعد وفاته حتى يكون إجماعهم حجة على ما سبق تقريره.

وعن الثالث: أن قوله: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا﴾ أمر بالاعتصام بحبل الله. وقوله: ﴿وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ نهي عن التفرق في كل شيء ويجب الحمل عليه، وإلا كان النهي عن التفرق في الاعتصام بحبل الله مفيدا لما أفاده الأمر بالاعتصام به، فكان تأكيدا، والأصل في الكلام التأسيس دون التأكيد.

وعن الرابع: بيان كون العام حجة بعد التخصيص، وعلى هذا فيبقى حجة في امتناع التفرق بعد الإجماع، وفي امتناع مخالفة من وجد بعد أهل الإجماع لهم وهو المطلوب»[1].

(و) الآية الخامسة: (قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾، ومفهومه) المخالف هو (أن ما اتفقتم فيه) يعني عليه (فهو حق)، فهذا هو وجه الاحتجاج بهذه الآية هنا.

(و)الآية السادسة: (قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، مفهومه) المخالف هو أنه (إن اتفقتم) على شيء (فهو حق) فلا حاجة بكم إلى رده إلى الله ورسوله ﷺ.

(١) الاحكام/ الآمدي/ م ن: ٣٠٩ إلى ٣١١ بتصرف.

هذه هي جملة الآيات التي استدل بها على أن الإجماع حجة قطعية، لكن ذلك كله لا يفي بالمراد الذي سيقت لتحصيله وإثباته هذه الآيات (فهذه) الآيات (كلها ظواهر) في الدلالة على هذا الذي استدل بها عليه، وبذلك فهي (لا تنص) أي لا تدل بالقطع والجزم (على الغرض) المقصود إثباته هنا، ـ وهو كون الإجماع حجة قطعية ـ كما سبق ذكره (بل لا تدل أيضا دلالة) النصوص (الظواهر) على إثبات هذا الغرض، وبذلك فإنها لا تفيد هذا الذي استدل بها عليه ولو على وجه الظاهر الذي دلالته ظنية.

(وأقواها) أي أقوى هذه الآيات المستدل بها هنا على هذا الأمر هو (قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾). ووجه الاستدلال بهذه الآية في هذا الشأن ما ورد فيها من الوعيد على ترك سبيل المومنين، (فإن ذلك يوجب) من جهة المفهوم (اتباع سبيل المومنين. وهذا) الدليل بهذا المعنى هو (ما تمسك به) الإمام (الشافعي) - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - في هذه المسألة.

(و)نحن (قد أطنبنا) أي أطلنا الكلام (في كتاب)ـنا (تهذيب الأصول، في توجيه) أي إيراد الأسئلة وسوقها (على) وجه وكيفية دلالة هذه (الآية) على هذا الأمر (و)في (دفعها) والجواب عنها والموجب الذي يوجب هذه الأسئلة كثرة الاحتمالات التي تعرض في ألفاظ هذه الآية، وهي احتمالات متعارضة، (والذي نراه) خلاصة القول في هذه الآية وثمرة النظر فيها هو (أن) هذه (الآية ليست نصا) يفيد القطع والعلم (في) هذا (الغرض)، وهو كون الإجماع حجة، (بل الظاهر أن المراد بها) هو (أن من يقاتل الرسول) ﷺ ويحاربه (ويشاقه) أي يخالفه ـ من الشق فإن كل واحد من المتخالفين في شق غير شق الآخر -(ويتبع غير سبيل) ومنهج (المومنين في متابعته) ﷺ والاقتداء به على كل حال (ونصرته) بالنفس والمال (ودفع الأعداء)- أي أعدائه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ

وصدهم (عنه) بالقول والعمل (نوله) أي نجعله وليا لـ(ما تولى)، ونخلي بينه وبين ما اختاره. هذا ظاهر هذه الآية، (فكأنه) تعالى (لم يكتف بـ)إبعاد و(ترك المشاقة) والمخالفة له عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، والتخلي عن ذلك في السلامة من هذا الوعيد، بل ثبت أن ذلك لا يكفي في هذا الشأن (حتى تنضم إليه متابعة سبيل المومنين) وعادتهم (في نصرته) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، (والذب) أي الدفاع والذود (عنه والانقياد له) بالسمع والطاعة (فيما يأمر) به (و)فيما (ينهى) عنه من قول وعمل.

(وهذا) المعنى (هو الظاهر السابق إلى الفهم) من هذه الآية، وبذلك فإنه المعنى الراجح فيها، وعلى هذا فإنه يجب الأخذ به بناء على وجوب العمل بظواهر النصوص عند من ترجح عنده شيء وغلب على ظنه أنه المعنى المقصود بها؛ (فإن لم يكن) هذا المعنى الذي ذكرناه لهذه الآية (ظاهرا لها (فهو) على كل حال معنى (محتمل) لها، (و) الدليل على ذلك أنه (لو فسر رسول الله ﷺ هذه (الآية بذلك) المعنى الذي فسرناها به (لقبل) وعد مدلولا لها، (ولم يجعل ذلك رفعا لـ)معنى (النص) وهو ما يدل على معنى واحد - كالعدد، واسم العلم - (كما) أنه لا يرفع النص (لو فسر المشاقة بـ) ترك (الموافقة و)فسر (اتباع) غير (سبيل المومنين بالعدول) والانحراف (عن سبيلهم) أي سبيل المومنين، لأن ذلك كله محتمل. وهذا الذي ذهب المصنف إليه في معنى هذه الآية هو ما قرره إمام الحرمين إذ قال: "إن الرب تعالى أراد بذلك من أراد الكفر وتكذيب المصطفى، والحيد عن سنن الحق وترتيب المعنى: ومن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المومنين المقتدين به نوله ما تولى، فإن سلم ظهور ذلك فذلك، وإلا فهو وجه في التأويل لائح، ومسلك في الإمكان واضح، فلا يبقى للمتمسك بالآية إلا ظاهر معرض للتأويل، ولا

يسوغ التمسك بالمحتملات في مطالب القطع، وليس على المعترض إلا أن يظهر وجها في الإمكان ولا يقوم للمحصل عن هذا جواب إن أنصف»[1].

وقد انتهى كل من دقق النظر في هذه الآية وتحقق من معناها إلى أنها لا تفيد كون الإجماع حجة على قطع وجزم، وهو المطلوب هنا، وإنما قصارى ما تفيده في ذلك هو حكم ظني إن سلم ذلك؛ هذا ما أثمرته الأنظار في شأن الاستدلال بهذه الآية في هذا المقام، وذلك بعد تحاور وتناقش طويل جدا، مقام على استفسارات اعتراضية موردة في ذلك وانفصالات سيقت فيه مسترسلة؛ والذي تولى كبر بناء ذلك هم المعترضون على صحة الاستدلال بهذه الآية هنا، ويكون غرضهم إمّا الإجابة عن تلك الأسئلة، وإما إسقاط هذا الاستدلال، وإمام الحرمين يرى أن ذلك ليس بشيء، إذ قال: "وقد أكثر المعترضون، وظني أن معظم تلك الاعتراضات الفاسدة تكلفها المصنفون حتى تنتظم لهم أجوبة عنها، ولست لأمثالها»[2].

وعلى كل فإن هذه المادة التي أثمرتها الأنظار في هذا الموضوع قد شحنت بها أسفار هذا الفن، فلنورد من ذلك ما به يتم تصور ذلك، ويمكن من هذا ما أورده الآمدي، فلنكتف به، وذلك قوله: "ووجه الاحتجاج بالآية أنه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المومنين ولو لم يكن ذلك محرما ما توعد عليه، ولما حسن الجمع بينه وبين المحرم من مشاقة الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ في التوعد كما لا يحسن التوعد بين الكفر وأكل الخبز المباح. فإن قيل: لا نسلم أَنَّ " مِنْ " لِلْعُمُومِ عَلَى مَا سَيَأْتِي فِي مَسَائِلِ الْعُمُومِ حَتَّى يَتَنَاوَلَ كُلُّ مَنِ اتَّبَعَ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ.

---

(1) البرهان / ١/ ٢٦٢.

(2) البرهان / ١/ ٢٦١.

سَلَّمْنَا أَنَّهَا لِلْعُمُومِ، غَيْرَ أَنَّ التَّوَعُّدَ عَلَى اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّمَا وَقَعَ مَشْرُوطًا بِمُشَاقَّةِ الرَّسُولِ، وَالْمَشْرُوطُ عَلَى الْعَدَمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ.

سَلَّمْنَا لُحُوقَ الذَّمِّ بِاتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى انْفِرَادِهِ لَكِنَّهُ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ أَنْ يُرَادَ بِهِ عَدَمُ مُتَابَعَةِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ وَتَكُونُ (غَيْرَ) بِمَعْنَى إِلَّا، وَبَيْنَ أَنْ يُرَادَ بِهِ مُتَابَعَةُ سَبِيلِ غَيْرِ الْمُؤْمِنِينَ وَتَكُونُ (غَيْرَ) هَاهُنَا صِفَةً لِسَبِيلِ غَيْرِ الْمُؤْمِنِينَ.

وَلَيْسَ أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ أَوْلَى مِنَ الْآخَرِ وَبِتَقْدِيرِ أَنْ تَكُونَ (غَيْرَ) صِفَةً لِسَبِيلِ غَيْرِ الْمُؤْمِنِينَ، فَسَبِيلُ غَيْرِ الْمُؤْمِنِينَ هُوَ الْكُفْرُ.

وَنَحْنُ نُسَلِّمُ أَنَّ مَنْ شَاقَقَ الرَّسُولَ وَكَفَرَ فَإِنَّهُ يَكُونُ مُتَوَعَّدًا بِالْعِقَابِ، وَذَلِكَ لَا يَدُلُّ عَلَى وُجُوبِ اتِّبَاعِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ.

سَلَّمْنَا أَنَّ سَبِيلَ غَيْرِ الْمُؤْمِنِينَ لَيْسَ هُوَ الْكُفْرَ، وَلَكِنَّ ذَلِكَ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّوَعُّدِ عَلَى عَدَمِ اتِّبَاعِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، بَلْ غَايَةُ مَا يَلْزَمُ مِنْ تَخْصِيصِ اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ بِالتَّوَعُّدِ عَدَمُ التَّوَعُّدِ عَلَى اتِّبَاعِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ بِمَفْهُومِهِ.

وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمَفْهُومَ حُجَّةٌ، وَإِنْ سَلَّمْنَا أَنَّهُ حُجَّةٌ، لَكِنْ فِي عَدَمِ التَّوَعُّدِ عَلَى مُتَابَعَةِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، وَنَحْنُ نَقُولُ بِهِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ وُجُوبُ اتِّبَاعِهِمْ.

سَلَّمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ عَدَمُ اتِّبَاعِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، لَكِنَّهُ يَتَنَاوَلُ سَبِيلَ جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ كُلِّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

وَذَلِكَ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا وُجِدَ مِنَ الْإِجْمَاعِ فِي بَعْضِ الْأَعْصَارِ حُجَّةٌ، سَلَّمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ سَبِيلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي كُلِّ عَصْرٍ، لَكِنَّهُ عَامٌّ فِي كُلِّ مُؤْمِنٍ عَالِمٍ وَجَاهِلٍ، وَالْجُهَّالُ غَيْرُ دَاخِلِينَ فِي الْإِجْمَاعِ الْمُتَّبَعِ، وَمَا دُونَ ذَلِكَ فَالْآيَةُ غَيْرُ دَالَّةٍ عَلَيْهِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ بِالْمُؤْمِنِينَ أَهْلُ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ فِي أَيِّ عَصْرٍ اتَّفَقَ، لَكِنَّ لَفظَ (السَّبِيلِ) مُفْرَدٌ لَا عُمُومَ فِيهِ فَلَا يَقْتَضِي اتِّبَاعَ كُلِّ سَبِيلٍ سَلَّمْنَا عُمُومَهُ، لَكِنَّهُ مِمَّا يَمْتَنِعُ حَمْلُهُ عَلَى مُتَابَعَةِ كُلِّ سَبِيلٍ وَإِلَّا لَوَجَبَ مُتَابَعَةُ أَهْلِ الْإِجْمَاعِ فِيمَا فَعَلُوهُ مِنَ الْمُبَاحَاتِ؛ لِأَنَّهُمْ فَعَلُوهُ وَلَا يَجِبُ لِحُكْمِهِمْ عَلَيْهِ بِالْإِبَاحَةِ.

وَلَوَجَبَ اتِّبَاعُهُمْ فِي إِجْمَاعِهِمْ قَبْلَ الِاتِّفَاقِ عَلَى حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ عَلَى جَوَازِ الِاجْتِهَادِ فِيهِ لِكُلِّ أَحَدٍ وَاتِّبَاعُهُمْ فِي امْتِنَاعِ الِاجْتِهَادِ فِيهِ بَعْدَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَيْهِ، وَذَلِكَ تَنَاقُضٌ مَحْضٌ.

وَعِنْدَ ذَلِكَ فَيُحْتَمَلُ أَنَّهُ أَرَادَ بِهِ مُتَابَعَةَ سَبِيلِهِمْ فِي مُتَابَعَتِهِمْ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَتَرْكِ مُشَاقَّتِهِ.

وَيُحْتَمَلُ أَنَّهُ أَرَادَ بِهِ اتِّبَاعَ سَبِيلِهِمْ فِي الْإِيمَانِ وَاعْتِقَادَ دِينِ الْإِسْلَامِ، وَيُحْتَمَلُ أَنَّهُ أَرَادَ اتِّبَاعَ سَبِيلِهِمْ فِي الِاجْتِهَادِ دُونَ التَّقْلِيدِ، وَنَحْنُ نَقُولُ بِذَلِكَ كُلِّهِ، كَيْفَ وَيَجِبُ الْحَمْلُ عَلَى ذَلِكَ؛ لِمَا فِيهِ مِنَ الْعَمَلِ بِاللَّفْظِ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ وَفِيمَا بَعْدَهُ، وَلَوْ كَانَ مَحْمُولًا عَلَى مُتَابَعَتِهِمْ فِيمَا اتَّفَقُوا عَلَيْهِ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ لَكَانَ ذَلِكَ خَاصًّا بِمَا بَعْدَ وَفَاةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِاسْتِحَالَةِ الِاحْتِجَاجِ بِالْإِجْمَاعِ فِي زَمَانِهِ سَلَّمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ مُتَابَعَتُهُمْ فِيمَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ لَكِنَّهُ مَشْرُوطٌ بِسَابِقَةِ تَبَيُّنِ الْهُدَى بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ﴾ وَالْهُدَى مَذْكُورٌ بِالْأَلِفِ وَاللَّامِ الْمُسْتَغْرِقَةِ، فَيَدْخُلُ فِيهِ كُلُّ هُدًى حَتَّى إِجْمَاعُهُمْ عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وَإِنَّمَا يَتَبَيَّنُ الْهُدَى بِدَلِيلِهِ وَإِذَا كَانَ الْإِجْمَاعُ مِنْ جُمْلَةِ الْهُدَى فَلَا بُدَّ مِنْ تَقَدُّمِ بَيَانِهِ بِدَلِيلِهِ، وَدَلِيلُ كَوْنِ الْإِجْمَاعِ هُدًى لَا يَكُونُ هُوَ نَفْسَ الْإِجْمَاعِ بَلْ هُوَ غَيْرُهُ، وَعِنْدَ ذَلِكَ فَظُهُورُ ذَلِكَ الدَّلِيلِ كَافٍ فِي اتِّبَاعِهِ عَنِ اتِّبَاعِ الْإِجْمَاعِ.

سَلَّمْنَا وُجُوبَ اتِّبَاعِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ مُطْلَقًا لَكِنَّ الْمُرَادَ بِالْمُؤْمِنِينَ الْأَئِمَّةُ الْمَعْصُومُونَ؛ لِأَنَّ سَبِيلَهُمْ لَا يَكُونُ إِلَّا حَقًّا، أَوِ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا كَانَ فِيهِمُ الْإِمَامُ الْمَعْصُومُ لِأَنَّ سَبِيلَهُمْ سَبِيلُهُ، وَسَبِيلُ الْمَعْصُومِ لَا يَكُونُ إِلَّا حَقًّا، فَكَانَ وَاجِبَ الِاتِّبَاعِ، وَالثَّانِي مَمْنُوعٌ.

سَلَّمْنَا وُجُوبَ اتِّبَاعِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِمُ الْإِمَامُ الْمَعْصُومُ وَلَكِنْ إِذَا عُلِمَ كَوْنُهُمْ مُؤْمِنِينَ، وَالْإِيمَانُ هُوَ التَّصْدِيقُ وَهُوَ بَاطِنٌ لَا سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ، وَإِذَا لَمْ يُعْلَمْ كَوْنُهُمْ مُؤْمِنِينَ فَالِاتِّبَاعُ لَا يَكُونُ وَاجِبًا لِفَوَاتِ شَرْطِهِ.

سَلَّمْنَا دَلَالَةَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ عَلَى كَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً وَلَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْمَعْقُولِ.

أَمَّا الْكِتَابُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْحَاجَةِ إِلَى الْإِجْمَاعِ.

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ اقْتَصَرَ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْحَاجَةِ إِلَى الْإِجْمَاعِ.

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم﴾، وَقَوْلُهُ: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ نَهَى كُلَّ الْأُمَّةِ عَنْ هَاتَيْنِ الْمَعْصِيَتَيْنِ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى تَصَوُّرِهِمَا مِنْهُمْ، وَمَنْ تُصُوِّرَ مِنْهُ الْمَعْصِيَةُ لَا يَكُونُ قَوْلُهُ وَلَا فِعْلُهُ مُوجِبًا لِلْقَطْعِ.

وَأَمَّا السُّنَّةُ فَهُوَ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَقَرَّ مُعَاذًا لَمَّا سَأَلَهُ عَنِ الْأَدِلَّةِ الْمَعْمُولِ بِهَا عَلَى إِهْمَالِهِ لِذِكْرِ الْإِجْمَاعِ، وَلَوْ كَانَ الْإِجْمَاعُ دَلِيلًا لَمَا سَاغَ ذَلِكَ مَعَ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ.

وَأَيْضًا فَإِنَّهُ قَدْ وَرَدَ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ خُلُوِّ الْعَصْرِ عَمَّنْ تَقُومُ الْحُجَّةُ بِقَوْلِهِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «(بَدَأَ الإِسْلَامُ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ)» وَأَيْضًا قَوْلُهُ: «(لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا)» نَهَى الْكُلَّ عَنِ الْكُفْرِ، وَهُوَ دَلِيلُ جَوَازِ وُقُوعِهِ مِنْهُمْ.

وَقَوْلُهُ: «(إِنَّ اللهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا وَلَكِنْ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمٌ اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤَسَاءَ جُهَّالًا فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا)»، وَقَوْلُهُ: «(تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَعَلِّمُوهَا النَّاسَ فَإِنَّهَا أَوَّلُ مَا يُنْسَى)»، وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «(لَتَرْكَبُنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ حَذْوَ الْقُذَّةِ بِالْقُذَّةِ)»، وَقَوْلُهُ: «(خَيْرُ الْقُرُونِ الْقَرْنُ الَّذِي أَنَا فِيهِ ثُمَّ الَّذِي يَلِيهِ، ثُمَّ الَّذِي يَلِيهِ، ثُمَّ تَبْقَى حُثَالَةٌ كَحُثَالَةِ التَّمْرِ لَا يَعْبَأُ اللهُ بِهِمْ)».

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ فَمَا ذَكَرْنَاهُ فِي الْمَسْأَلَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ.

وَأَيْضًا فَإِنَّ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ أُمَّةٌ مِنَ الْأُمَمِ فَلَا يَكُونُ إِجْمَاعُهُمْ حُجَّةً كَغَيْرِهِمْ مِنَ الْأُمَمِ، وَأَيْضًا فَإِنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ لَا يَصِحُّ إِثْبَاتُهَا إِلَّا بِدَلِيلٍ، فَلَا يَكُونُ إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ دَلِيلًا عَلَيْهَا، كَالتَّوْحِيدِ وَسَائِرِ الْمَسَائِلِ الْعَقْلِيَّةِ.

وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُمْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ (مِنْ) لِلْعُمُومِ سَيَأْتِي بَيَانُ ذَلِكَ فِي مَسَائِلِ الْعُمُومِ.

قَوْلُهُمْ: إِنِ التَّوَعُّدَ إِنَّمَا وَقَعَ عَلَى الْجَمْعِ بَيْنَ الْمُشَاقَّةِ وَاتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، فَقَدْ أَجَابَ عَنْهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا بِأَنَّ التَّوَعُّدَ عَلَى اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَشْرُوطًا بِمُشَاقَّةِ الرَّسُولِ، فَهُوَ الْمَطْلُوبُ وَإِنْ كَانَ مَشْرُوطًا بِهِ، فَيَكُونُ اتِّبَاعُ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ مُتَوَعَّدٍ عَلَيْهِ عِنْدَ عَدَمِ الْمُشَاقَّةِ مُطْلَقًا، وَذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ مُخَالَفَةَ الْإِجْمَاعِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ خَطَأً لَكِنْ

لَا يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ صَوَابًا مُطْلَقًا، وَمَا لَا يَكُونُ صَوَابًا مُطْلَقًا لَا يَكُونُ جَائِزًا مُطْلَقًا وَلَيْسَ بِحَقٍّ؛ لِأَنَّهُ إِذَا سَلَّمَ أَنَّ مُخَالَفَةَ الْإِجْمَاعِ عِنْدَ عَدَمِ الْمُشَاقَّةِ لَيْسَتْ خَطَأً.

فَقَوْلُهُ: لَا يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ صَوَابًا مُطْلَقًا، قُلْنَا: إِنْ لَمْ تَكُنْ صَوَابًا فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ عَدَمُ الصَّوَابِ خَطَأً أَوْ لَا يَكُونُ خَطَأً، فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلَ فَقَدْ نَاقَضَ، وَإِنْ كَانَ الثَّانِيَ فَمَا لَا يَكُونُ خَطَأً لَا يَلْزَمُ التَّوَعُّدُ عَلَيْهِ.

وَقَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ: هَذَا يَقْتَضِي أَنَّ مَنْ شَاقَّ الرَّسُولَ يَجِبُ عَلَيْهِ اتِّبَاعُ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ مَعَ مُشَاقَّتِهِ لِلرَّسُولِ، وَمُشَاقَّةُ الرَّسُولِ لَيْسَتْ مَعْصِيَةً فَقَطْ وَإِنَّمَا هِيَ مَعْصِيَةٌ عَلَى سَبِيلِ الرَّدِّ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ مَنْ صَدَّقَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَفَعَلَ بَعْضَ الْمَعَاصِي لَا يُقَالُ إِنَّهُ مُشَاقٌّ لِلرَّسُولِ.

وَمَنْ كَذَّبَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَصِحُّ أَنْ يَعْلَمَ صِحَّةَ الْإِجْمَاعِ بِالسَّمْعِ، وَمَنْ لَا يَصِحُّ عَلَيْهِ ذَلِكَ لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مَأْمُورًا بِاتِّبَاعِهِ فِي تِلْكَ الْحَالِ، وَهُوَ غَيْرُ سَدِيدٍ.

فَإِنَّ لِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ، وَإِنْ سَلَّمْنَا أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الْمُشَاقَّةِ لِلنَّبِيِّ تَكْذِيبُهُ، وَأَنَّ مَنْ كَذَّبَ النَّبِيَّ لَا يَعْلَمُ بِالسَّمْعِ صِحَّةَ الْإِجْمَاعِ، وَلَكِنَّ الْقَوْلَ بِأَنَّهُ لَا يَكُونُ مَأْمُورًا بِاتِّبَاعِ الْإِجْمَاعِ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ الْكُفَّارَ غَيْرُ مُخَاطَبِينَ بِفُرُوعِ الْإِسْلَامِ، وَهُوَ بَاطِلٌ بِمَا سَبَقَ تَقْرِيرُهُ.

وَقِيلَ فِي جَوَابِهِ أَيْضًا إِنَّ الْوَعِيدَ إِذَا عُلِّقَ عَلَى أَمْرَيْنِ اقْتَضَى ذَلِكَ التَّوَعُّدَ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَمْرَيْنِ جُمْلَةً وَإِفْرَادًا، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي لُحُوقَ الْمَأْثَمِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ جُمْلَةً، وَبِكُلِّ وَاحِدٍ عَلَى انْفِرَادِهِ.

وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: لَا نُسَلِّمُ ثُبُوتَ الْإِثْمِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ عَلَى انْفِرَادِهِ بِهَذِهِ الْآيَةِ، وَإِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ مُسْتَفَادًا مِنَ الْأَدِلَّةِ الْخَاصَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى لُزُومِ الْمَأْثَمِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ بِخُصُوصِهِ.

وَلِهَذَا فَإِنَّهُ لَمَّا لَمْ يَدُلَّ الدَّلِيلُ الْخَاصُّ عَلَى مُضَاعَفَةِ الْعَذَابِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ لَمْ تَكُنِ الْآيَةُ مُقْتَضِيَةً لِتُضَاعُفِ الْعَذَابِ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ بِتَقْدِيرِ الِانْفِرَادِ إِجْمَاعًا، وَلَوْ كَانَتْ مُقْتَضِيَةً لِذَلِكَ لَكِنَّ نَفْيَ الْمُتَضَاعِفِ بِقَوْلِهِ: ﴿يُضَٰعَفۡ لَهُ ٱلۡعَذَابُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَيَخۡلُدۡ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾﴾ عَلَى خِلَافِ الدَّلِيلِ.

وَلِهَذَا فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ لِزَوْجَتِهِ: «إِنْ كَلَّمْتِ زَيْدًا وَعُمَرَ أَوْ إِنْ كَلَّمْتِ زَيْدًا، وَدَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ» فَإِنَّهُ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ بِوُجُودِ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ وَلَوْلَا أَنَّ الْحُكْمَ الْمُعَلَّقَ عَلَى أَمْرَيْنِ عَلَى الْعَدَمِ عِنْدَ عَدَمِ أَحَدِهِمَا لَكَانَ انْتِفَاءُ الْحُكْمِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ عَلَى خِلَافِ الدَّلِيلِ وَهُوَ مُمْتَنِعٌ، وَالْأَقْرَبُ فِي ذَلِكَ أَنْ يُقَالَ: لَا خِلَافَ فِي التَّوَعُّدِ عَلَى اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ عِنْدَ الْمُشَاقَّةِ، وَعِنْدَ ذَلِكَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِمَفْسَدَةٍ مُتَعَلِّقَةٍ أَوْ لَا لِمَفْسَدَةٍ.

لَا جَائِزٌ أَنْ يُقَالَ بِالثَّانِي: فَإِنَّ مَا لَا مَفْسَدَةَ فِيهِ لَا تَوَعُّدَ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ خِلَافٍ، وَإِنْ كَانَ الْأَوَّلَ فَالْمَفْسَدَةُ فِي اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ إِمَّا أَنْ تَكُونَ مِنْ جِهَةِ مُشَاقَّةِ الرَّسُولِ أَوْ لَا مِنْ جِهَةِ مُشَاقَّتِهِ.

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلَ فَذِكْرُ الْمُشَاقَّةِ كَافٍ فِي التَّوَعُّدِ كَمَا قِيلَ، وَلَا حَاجَةَ إِلَى قَوْلِهِ: «﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾»، وَإِنْ كَانَ الثَّانِيَ لَزِمَ التَّوَعُّدُ لِتَحَقُّقِ الْمَفْسَدَةِ سَوَاءٌ وُجِدَتِ الْمُشَاقَّةُ أَوْ لَمْ تُوجَدْ.

قَوْلُهُمْ إِنَّ (غَيْر) مُتَرَدِّدَةٌ بَيْنَ أَنْ تَكُونَ بِمَعْنَى إِلَّا أَوْ بِمَعْنَى الصِّفَةِ، قُلْنَا: لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ (غَيْرُ) هَاهُنَا صِفَةً؛ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ تَحْرِيمُ مُتَابَعَةِ سَبِيلِ غَيْرِ الْمُؤْمِنِينَ.

وَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْأُمَّةَ إِذَا أَجْمَعَتْ عَلَى إِبَاحَةِ فِعْلٍ مِنَ الْأَفْعَالِ أَنْ يَحْرُمَ عَلَى الْمُكَلَّفِ أَنْ يَقُولَ بِحَظْرِهِ أَوْ وُجُوبِهِ، وَالْمُخَالِفُ لَا يَقُولُ بِذَلِكَ، وَبِتَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ تَحْرِيمَ اتِّبَاعِ سَبِيلِ غَيْرِ الْمُؤْمِنِينَ، فَذَلِكَ يَعُمُّ تَحْرِيمَ كُلِّ سَبِيلٍ هُوَ غَيْرُ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ؛ لِأَنَّهُ سَبِيلُ غَيْرِ الْمُؤْمِنِينَ.

وَلِهَذَا فَإِنَّ مَنِ اخْتَارَ لِنَفْسِهِ حَالَةً، وَتَمَسَّكَ بِهَا وَكَانَ مَعْرُوفًا بِهَا يُقَالُ إِنَّهَا سَبِيلُهُ، سَوَاءٌ تَعَدَّدَتِ الْأَحْوَالُ أَوِ اتَّحَدَتْ.

وَإِذَا قِيلَ فُلَانٌ سَلَكَ سَبِيلَ التُّجَّارِ فُهِمَ مِنْهُ أَنَّهُ يَفْعَلُ أَفْعَالَهُمْ وَيَتَزَيَّا بِزِيِّهِمْ، وَيَتَخَلَّقُ بِأَخْلَاقِهِمْ، وَيَجْرِي عَلَى عَادَاتِهِمْ.

وَعَلَى هَذَا فَيَمْتَنِعُ تَخْصِيصُ السَّبِيلِ الْمُتَوَعَّدِ عَلَى اتِّبَاعِهِ إِذَا كَانَ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ بِشَيْءٍ مُعَيَّنٍ مِنْ كُفْرٍ أَوْ غَيْرِهِ بَلْ يَعُمُّ ذَلِكَ مَا كَانَ مُخَالِفًا لِطَرِيقِ الْأُمَّةِ وَسَبِيلِهِمْ.

كَيْفَ وَإِنَّا لَوْ لَمْ نَعْتَقِدْ ذَلِكَ لَزِمَ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ لَفْظُ (السَّبِيلِ) مُبْهَمًا وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ عَلَى مَا سَبَقَ.

قَوْلُهُمْ: إِنَّهُ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ التَّوَعُّدِ عَلَى مُتَابَعَةِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ بِمَفْهُومِهِ، قُلْنَا: إِذَا سَلَّمَ أَنَّهُ يَحْرُمُ اتِّبَاعُ كُلِّ سَبِيلٍ سِوَى سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ فَلَا نُرِيدُ بِكَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً سِوَى هَذَا.

قَوْلُهُمْ: الْمُرَادُ مِنْ ﴿سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ كُلُّ مَنْ آمَنَ بِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَصِحُّ لِوَجْهَيْنِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ الْأَصْلَ تَنْزِيلُ اللَّفْظِ عَلَى حَقِيقَتِهِ، وَلَفْظُ (الْمُؤْمِنِينَ) حَقِيقَةً يَكُونُ لِمَنْ هُوَ مُتَّصِفٌ بِالْإِيمَانِ، وَالِاتِّصَافُ بِالْإِيمَانِ مَشْرُوطٌ بِالْوُجُودِ وَالْحَيَاةِ، وَمَنْ لَا حَيَاةَ لَهُ مِمَّنْ مَاتَ أَوْ لَمْ يُوجَدْ بَعْدُ لَا يَكُونُ مُؤْمِنًا حَقِيقَةً، فَلَفْظُ (الْمُؤْمِنِينَ) حَقِيقَةً إِنَّمَا يَصْدُقُ عَلَى أَهْلِ كُلِّ عَصْرٍ دُونَ مَنْ تَقَدَّمَ أَوْ تَأَخَّرَ.

وَهَذَا وَإِنْ مَنَعَ مِنَ الِاحْتِجَاجِ بِإِجْمَاعِ أَهْلِ الْعَصْرِ عَلَى مَنْ بَعْدَهُمْ فَلَا يَمْنَعُ مِنَ الِاحْتِجَاجِ بِهِ عَلَى مَنْ فِي عَصْرِهِمْ وَهُوَ خِلَافُ مَذْهَبِ الْخُصُومِ.

الثَّانِي أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْآيَةِ إِنَّمَا هُوَ الزَّجْرُ عَنْ مُخَالَفَةِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْحَثُّ عَلَى مُتَابَعَتِهِمْ، وَذَلِكَ غَيْرُ مُتَصَوَّرٍ عِنْدَ حَمْلِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى كُلِّ مَنْ آمَنَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِذْ لَا زَجْرَ، وَلَا حَثَّ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

قَوْلُهُمْ: الْآيَةُ وَإِنْ دَلَّتْ عَلَى وُجُوبِ اتِّبَاعِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ فِي أَيِّ عَصْرٍ كَانَ غَيْرَ أَنَّهَا عَامَّةٌ فِي الْعَالِمِ، وَالْجَاهِلِ غَيْرُ مُرَادٍ بِالِاتِّفَاقِ، وَلَا نُسَلِّمُ ذَلِكَ عَلَى مَا يَأْتِي وَإِنْ سَلَّمْنَا ذَلِكَ، غَيْرَ أَنَّ الْآيَةَ حُجَّةٌ فِي اتِّبَاعِ جُمْلَةِ الْمُؤْمِنِينَ إِلَّا مَا خَصَّهُ الدَّلِيلُ فَتَبْقَى الْآيَةُ حُجَّةً فِي الْبَاقِي.

قَوْلُهُمْ: لَفْظُ (السَّبِيلِ) مُفْرَدٌ لَا عُمُومَ فِيهِ، عَنْهُ جَوَابَانِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّهُ يَجِبُ اعْتِقَادُ عُمُومِهِ لِمَا سَبَقَ تَقْرِيرُهُ.

الثَّانِي: أَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَامًّا بِلَفْظِهِ، أَوْ لَا يَكُونَ عَامًّا بِلَفْظِهِ.

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلَ فَهُوَ الْمَطْلُوبُ، وَإِنْ كَانَ الثَّانِيَ فَهُوَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَامًّا بِلَفْظِهِ فَهُوَ عَامٌّ بِمَعْنَاهُ وَإِيمَائِهِ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ اتِّبَاعَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَّ سَبِيلٍ كَانَ مُنَاسِبٌ لِكَوْنِهِ مَصْلَحِيًّا، وَقَدْ رُتِّبَ الْحُكْمُ عَلَى وَفْقِهِ فِي كَلَامِ الشَّارِعِ، فَكَانَ عِلَّةً لِوُجُوبِ الِاتِّبَاعِ مَهْمَا تَحَقَّقَ.

قَوْلُهُمْ: يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ وُجُوبُ مُتَابَعَةِ أَهْلِ الْإِجْمَاعِ فِيمَا فَعَلُوهُ وَحَكَمُوا بِكَوْنِهِ مُبَاحًا، وَهُوَ تَنَاقُضٌ.

قُلْنَا: الْآيَةُ وَإِنْ دَلَّتْ عَلَى وُجُوبِ اتِّبَاعِ الْمُؤْمِنِينَ فِي كُلِّ سَبِيلٍ لَهُمْ، فَفِعْلُهُمْ لِلْمُبَاحِ سَبِيلٌ، وَحُكْمُهُمْ بِجَوَازِ التَّرْكِ سَبِيلٌ.

وَلَا يَلْزَمُ مِنْ مُخَالَفَةِ الْآيَةِ فِي إِيجَابِ الْفِعْلِ اتِّبَاعًا لِفِعْلِهِمْ لَهُ مُخَالَفَتُهَا فِي اتِّبَاعِهِمْ فِي اعْتِقَادِ جَوَازِ تَرْكِهِ.

قَوْلُهُمْ: يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ وُجُوبُ مُتَابَعَةِ أَهْلِ الْإِجْمَاعِ فِي جَوَازِ الِاجْتِهَادِ وَتَحْرِيمِهِ، قُلْنَا: سَنُبَيِّنُ أَنَّهُ مَهْمَا انْعَقَدَ إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ عَلَى حُكْمٍ أَنَّهُ يَسْتَحِيلُ انْعِقَادُ إِجْمَاعِهِمْ عَلَى مُخَالَفَتِهِ.

قَوْلُهُمْ: يَحْتَمِلُ أَنَّهُ أَرَادَ مُتَابَعَتَهُمْ فِي مُتَابَعَتِهِمْ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَتَرْكِ مُشَاقَّتِهِ أَوِ اتِّبَاعِهِمْ فِي الْإِيمَانِ أَوْ فِي الِاجْتِهَادِ،

قُلْنَا: اللَّفْظُ يَعُمُّ كُلَّ سَبِيلٍ عَلَى مَا قَرَّرْنَاهُ، وَمَا ذَكَرُوهُ تَخْصِيصٌ لِعُمُومِ الِاتِّبَاعِ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ فَلَا يُقْبَلُ.

قَوْلُهُمْ: إِنَّهُ مَشْرُوطٌ بِسَابِقَةِ تَبَيُّنِ الْهُدَى إِلَى آخِرِهِ، فَجَوَابُهُ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ تَبَيُّنَ الْهُدَى إِنَّمَا هُوَ مَشْرُوطٌ فِي الْوَعِيدِ عَلَى الْمُشَاقَّةِ لَا فِي الْوَعِيدِ عَلَى اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمُشَاقَّةَ لَا تَكُونُ إِلَّا بَعْدَ تَبَيُّنِ الْهُدَى وَمَعْرِفَتِهِ بِدَلِيلِهِ وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ ذَلِكَ لَا يُوصَفُ بِالْمُشَاقَّةِ.

الثَّانِي: أَنَّ تَبَيُّنَ الْأَحْكَامِ الْفُرُوعِيَّةِ لَيْسَ شَرْطًا فِي مُشَاقَّةِ الرَّسُولِ بِدَلِيلِ أَنَّ مَنْ تَبَيَّنَ صِدْقَ النَّبِيِّ، وَحَادَ عَنْهُ وَرَدَّ عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ يُوصَفُ بِالْمُشَاقَّةِ، وَإِنْ كَانَ جَاهِلًا بِالْفُرُوعِ غَيْرَ مُتَبَيِّنٍ لَهَا.

وَإِذَا لَمْ تَكُنْ مَعْرِفَةُ أَحْكَامِ الْفُرُوعِ شَرْطًا فِي الْمُشَاقَّةِ فَلَا تَكُونُ مُشْتَرَطَةً فِي لُحُوقِ الْوَعِيدِ بِاتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ فِيهَا.

الثَّالِثُ: هُوَ أَنَّ الْآيَةَ إِنَّمَا خَرَجَتْ مَخْرَجَ التَّعْظِيمِ وَالتَّبْجِيلِ لِلْمُؤْمِنِينَ بِإِلْحَاقِ الذَّمِّ بِاتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِهِمْ.

فَلَوْ كَانَ ذَلِكَ مَشْرُوطًا بِتَبَيُّنِ كَوْنِهِ هُدًى، وَلَمْ يَكُنِ اتِّبَاعُهُمْ فِي سَبِيلِهِمْ لِأَجْلِ أَنَّهُ سَبِيلٌ لَهُمْ بَلْ لِمُشَارَكَتِهِمْ فِيمَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ لِتَبَيُّنِ كَوْنِهِ هُدًى، لَبَطَلَتْ فَائِدَةُ تَعْظِيمِ الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَتَمَيُّزِهِمْ بِذَلِكَ.

فَإِنَّ كُلَّ مَنْ ظَهَرَ الْهُدَى فِي قَوْلِهِ وَاعْتِقَادِهِ، فَالْوَعِيدُ حَاصِلٌ بِمُخَالَفَتِهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ.

وَذَلِكَ كَالْوَعِيدِ عَلَى عَدَمِ مُشَارَكَةِ الْيَهُودِ فِيمَا ظَهَرَ كَوْنُ مُعْتَقَدِهِمْ فِيهِ هُدًى كَإِثْبَاتِ الصَّانِعِ، وَاعْتِقَادِ كَوْنِ مُوسَى رَسُولًا كَرِيمًا.

قَوْلُهُمْ: الْمُرَادُ مِنَ (الْمُؤْمِنِينَ) الْأَئِمَّةُ الْمَعْصُومُونَ أَوْ مَنْ كَانَ فِيهِمُ الْإِمَامُ الْمَعْصُومُ عَنْهُ جَوَابَانِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى وُجُودِ الْإِمَامِ الْمَعْصُومِ وَهُوَ بَاطِلٌ بِمَا حَقَّقْنَاهُ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ.

الثَّانِي: أَنَّ الْآيَةَ عَامَّةٌ فَتَخْصِيصُهَا بِالْأَئِمَّةِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ فِيهِمُ الْإِمَامُ الْمَعْصُومُ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ غَيْرُ مَقْبُولٍ. كَيْفَ وَأَنَّ الْآيَةَ دَالَّةٌ عَلَى الْوَعِيدِ بِاتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، وَعِنْدَهُمُ التَّوَعُّدُ إِنَّمَا هُوَ بِسَبَبِ اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْإِمَامِ وَحْدَهُ دُونَ غَيْرِهِ، وَهُوَ خِلَافُ الظَّاهِرِ.

قَوْلُهُمْ: سَلَّمْنَا وُجُوبَ اتِّبَاعِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ لَكِنْ إِذَا عُلِمَ أَنَّهُمْ مُؤْمِنُونَ قُلْنَا: الْمَقْصُودُ مِنَ الْآيَةِ إِنَّمَا هُوَ الْحَثُّ عَلَى مُتَابَعَةِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ وَالزَّجْرُ عَنْ

مُخَالَفَتِهِ فَإِنْ كَانَ سَبِيلُهُمْ مَعْلُومًا فَلَا إِشْكَالَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعْلُومًا فَالتَّكْلِيفُ بِاتِّبَاعِ مَا لَا يَكُونُ مَعْلُومًا إِمَّا أَنْ لَا يُكْتَفَى فِيهِ بِالظَّنِّ أَوْ يُكْتَفَى فِيهِ بِالظَّنِّ.

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلَ فَهُوَ تَكْلِيفٌ بِمَا لَا يُطَاقُ وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ، وَإِنْ كَانَ الثَّانِيَ فَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَأَمَّا مَا ذَكَرُوهُ مِنَ الْمُعَارَضَةِ بِالْآيَةِ الْأُولَى، فَلَيْسَ فِي بَيَانِ كَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً مُتَّبَعَةً بِالْآيَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا مَا يُنَافِي كَوْنَ الْكِتَابِ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَأَصْلًا لَهُ، وَأَمَّا الْآيَةُ الثَّانِيَةُ فَهِيَ دَلِيلٌ عَلَيْهِمْ؛ لِأَنَّهَا دَلِيلٌ عَلَى وُجُوبِ الرَّدِّ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ فِي كُلِّ مُتَنَازَعٍ فِيهِ، وَكَوْنُ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً مُتَّبَعَةً مِمَّا وَقَعَ النِّزَاعُ فِيهِ، وَقَدْ رَدَدْنَاهُ إِلَى اللهِ تَعَالَى حَيْثُ أَثْبَتْنَاهُ بِالْقُرْآنِ، وَهُمْ مُخَالِفُونَ فِي ذَلِكَ .

وَأَمَّا الْآيَةُ الثَّالِثَةُ وَالرَّابِعَةُ فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ النَّهْيَ فِيهِمَا رَاجِعٌ إِلَى اجْتِمَاعِ الْأُمَّةِ عَلَى مَا نُهُوا عَنْهُ بَلْ هُوَ رَاجِعٌ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ عَلَى انْفِرَادِهِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ جَوَازِ الْمَعْصِيَةِ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ جَوَازُهَا عَلَى الْجُمْلَةِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ النَّهْيَ لِجُمْلَةِ الْأُمَّةِ عَنِ الِاجْتِمَاعِ عَلَى الْمَعْصِيَةِ، وَلَكِنْ غَايَةُ ذَلِكَ جَوَازُ وُقُوعِهَا مِنْهُمْ عَقْلًا، وَلَا يَلْزَمُ مِنَ الْجَوَازِ الْوُقُوعُ.

وَلِهَذَا فَإِنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ نُهِيَ عَنْ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾، وَقَالَ تَعَالَى لِنَبِيِّهِ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ إِذْ وَرَدَ ذَلِكَ فِي مَعْرِضِ النَّهْيِ مَعَ الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ مَعْصُومًا مِنْ ذَلِكَ.

وَأَيْضًا فَإِنَّا نَعْلَمُ أَنَّ كُلَّ أَحَدٍ مَنْهِيٌّ عَنِ الزِّنَى وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَقَتْلِ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمَعَاصِي.

وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّ مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَصْدُرْ عَنْهُ بَعْضُ الْمَعَاصِي نَعْلَمُ أَنَّ اللهَ قَدْ عَلِمَ مِنْهُ أَنَّهُ لَا يَأْتِي الْمَعْصِيَةَ، فَكَانَ مَعْصُومًا عَنْهَا ضَرُورَةَ تَعَلُّقِ عِلْمِ اللهِ بِأَنَّهُ لَا يَأْتِي بِهَا وَمَعَ ذَلِكَ فَهُوَ مَنْهِيٌّ عَنْهَا.

وَأَمَّا خَبَرُ مُعَاذٍ فَإِنَّمَا لَمْ يُذْكَرْ فِيهِ الْإِجْمَاعُ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَلَمْ يَكُنْ مُؤَخَّرًا لِبَيَانِهِ مَعَ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ.

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «(بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ)» لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَبْقَى مَنْ تَقُومُ الْحُجَّةُ بِقَوْلِهِ بَلْ غَايَتُهُ أَنَّ أَهْلَ الْإِسْلَامِ هُمُ الْأَقَلُّونَ.

وَقَوْلُهُ: «(لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا)»، فَيُحْتَمَلُ أَنَّهُ مَعَ جَمَاعَةٍ مُعَيَّنِينَ وَإِنْ كَانَ خِطَابًا مَعَ الْكُلِّ فَجَوَابُهُ مَا سَبَقَ فِي آيَاتِ الْمَنَاهِي لِلْأُمَّةِ.

وَقَوْلُهُ: «(حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمٌ اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤَسَاءَ جُهَّالًا)» الْحَدِيثَ إِلَى آخِرِهِ غَايَتُهُ الدَّلَالَةُ عَلَى جَوَازِ انْقِرَاضِ الْعُلَمَاءِ، وَنَحْنُ لَا نُنْكِرُ امْتِنَاعَ وُجُودِ الْإِجْمَاعِ مَعَ انْقِرَاضِ الْعُلَمَاءِ وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي اجْتِمَاعِ مَنْ كَانَ مِنَ الْعُلَمَاءِ، وَعَلَى هَذَا يَكُونُ الْجَوَابُ عَنْ بَاقِي الْأَحَادِيثِ الدَّالَّةِ عَلَى خُلُوِّ آخِرِ الزَّمَانِ مِنَ الْعُلَمَاءِ.

كَيْفَ وَأَنَّ مَا ذَكَرُوهُ مُعَارَضٌ بِمَا يَدُلُّ عَلَى امْتِنَاعِ خُلُوِّ عَصْرٍ مِنَ الْأَعْصَارِ عَمَّنْ تَقُومُ الْحُجَّةُ بِقَوْلِهِ، وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «(لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ وَحَتَّى يَظْهَرَ الدَّجَّالُ)».

وَأَيْضًا مَا رُوِيَ أَنَّهُ قَالَ: «(وَاشَوْقَاهُ إِلَى إِخْوَانِي، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ أَلَسْنَا إِخْوَانَكَ، فَقَالَ: أَنْتُمْ أَصْحَابِي، إِخْوَانِي قَوْمٌ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي يَهْرُبُونَ بِدِينِهِمْ مِنْ شَاهِقٍ إِلَى شَاهِقٍ وَيَصْلُحُونَ إِذَا فَسَدَ النَّاسُ)».

وَمَا ذَكَرُوهُ مِنَ الْمَعْقُولِ فِي الْمَسْأَلَتَيْنِ السَّابِقَتَيْنِ، فَقَدْ سَبَقَ جَوَابُهُ.

قَوْلُهُمْ: إِنَّهَا أُمَّةٌ مِنَ الْأُمَمِ فَلَا يَكُونُ إِجْمَاعُهُمْ حُجَّةً كَغَيْرِهِمْ مِنَ الْأُمَمِ، فَقَدْ ذَهَبَ أَبُو إِسْحَاقَ الْإِسْفَرَايِينِيُّ، وَغَيْرُهُ مِنْ أَصْحَابِنَا وَجَمَاعَةٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ إِلَى أَنَّ إِجْمَاعَ عُلَمَاءِ مَنْ تَقَدَّمَ مِنَ الْمِلَلِ أَيْضًا حُجَّةٌ قَبْلَ النَّسْخِ.

وَإِنْ سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ فَلِأَنَّهُ لَمْ يَرِدْ فِي حَقِّهِمْ مِنَ الدَّلَالَةِ الدَّالَّةِ عَلَى الِاحْتِجَاجِ بِإِجْمَاعِهِمْ مَا وَرَدَ فِي عُلَمَاءِ هَذِهِ الْأُمَّةِ فَافْتَرَقَا.

وَأَمَّا الْحُجَّةُ الْأَخِيرَةُ فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْحُكْمُ ثَبَتَ بِالدَّلِيلِ لَا يَجُوزُ إِثْبَاتُهُ بِالْإِجْمَاعِ، وَأَمَّا التَّوْحِيدُ فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْإِجْمَاعَ فِيهِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ وَإِنْ سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا يَكُونُ حُجَّةً فِيهِ، بَلْ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ لَا غَيْرَ، غَيْرَ أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا أَنَّ التَّوْحِيدَ لَا يَجُوزُ فِيهِ تَقْلِيدُ الْعَامِّيِّ لِلْعَالِمِ، وَإِنَّمَا يَرْجِعُ إِلَى أَدِلَّةٍ يَشْتَرِكُ فِيهَا الْكُلُّ وَهِيَ أَدِلَّةُ الْعَقْلِ بِخِلَافِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فَإِنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْعَامِّيِّ الْأَخْذُ بِقَوْلِ الْعَالِمِ فِيهَا.

وإذا جاز أو وجب الأخذ بقول الواحد كان الأخذ بقول الجماعة أولى [١].

هذا ما تُدُووِلَ من نقاش وترام بالإيرادات والاعتراضات والانفصالات في هذا المبحث، وقد تعمدت نقله كاملا لحاجة الناظر الأصولي والباحث في هذا الفن إلى الاطلاع عليه، ولإتمام بيان صورة جني النظر وثمرته في هذا المقام. وبهذا إتمام القول في هذا المسلك الأول.

(المسلك الثاني وهو الأقوى) دلالة على إثبات هذا الأمر -كون الإجماع حجة-، وهذا المسلك هو (التمسك بقوله ﷺ: لا تجتمع أمتي على الخطإ)

(١) الإحكام/ للآمدي، ٢٨٦-٣٠٢.

رواه بهذا اللفظ أبو قتيبة، والمشهور «لا تجتمع أمتي على ضلالة» وسيأتي ذكره، وهو قد روي بألفاظ أخرى وبزيادات، وهو حديث مشهور، والظاهر أنه حديث صحيح بمجموع طرقه وشواهده، وقد أخرجه الحاكم في المستدرك والبيهقي وأحمد والهيثمي وغيرهم. ولأهل الحديث فيه كلام مختلف وأسانيده متعددة، وروي عن جمع من الصحابة.

(وهذا) الحديث (من حيث) دلالة (اللفظ) الوارد فيه (أقوى) وأصرح (وأدل) وأبين وأشد دلالة (على المقصود) وهو إثبات كون الإجماع حجة وأصلا شرعيا، (ولكنـ)ـه (ليس بـ)ـالخبر (المتواتر) الذي يفيد العلم الضروري (كالكتاب) العزيز، وإنما هو من أخبار الآحاد، وهذا هو وجه ضعفه. (و)ما أخذ من (الكتاب) أدلة على ثبوت هذا المقصود (متواتر، لكنـ)ـه (ليس بنص) يفيد العلم من حيث دلالته، وإنما هو ظاهر أو محتمل - بكسر الميم - فيه فقط، وهذا وجه ضعفه هو - أيضا - كما تقدم ذكره. وبالمقارنة بين هذا الذي أخذ من القرآن في هذا الشأن، وبين هذا الذي في السنة يتجلى لك أن هذا الدليل السني أقوى منه في هذا الشأن، وبذلك يحق الاعتماد عليه والمصير إلى جعله مرتكزا في إثبات هذا المقصود. وإذا تقرر هذا واستقر عليه النظر (فـ)ـإن (طريق تقرير) هذا (الدليل) النبوي وتبيين مضمونه بتحليله الذي يفيد به حجيته في هذا الموضوع هو (أن نقول: تظاهرت) وتضافرت (الرواية) والنقل (عن رسول الله ﷺ بألفاظ مختلفة) من حيث صيغها وحروفها (مع اتفاق المعنى) الذي دلت عليه، وهو (في) إثبات (عصمة هذه الأمة) وحفظها (من الخطإ) والضلالة في مسألة واحدة يجمعون فيها على ذلك. (و)لما صار هذا الأمر معلوما ومن المعارف الإسلامية المتداولة (اشتهر على لسان المرموقين) أصحاب المكانة العالية في العلم والدين (والثقات) العدول (من

الصحابة) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ (كعمر) بن الخطاب (و)عبد الله (بن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك و)عبد الله (بن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم) من الصحابة الكرام، فكلهم ينقلون هذا الحديث ويشافهون به الناس، ويحدثون به وهم (ممن يطول) إيراد أسمائهم و (ذكرهم) وقد تقدم ذكر أن هذا الحديث ورد بألفاظ مختلفة مع الوحدة في المعنى (من نحو قوله ﷺ «لا تجتمع أمتي على الضلالة «) رواه ابن ماجه في سننه عن أنس بن مالك بلفظ: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم «- وأخرجه الطبراني في معجمه الكبير عن ابن عمر بلفظ قال: قال رسول الله - ﷺ: «لن تجتمع أمتي على الضلالة أبدا فعليكم بالجماعة إن يد الله على الجماعة « وأخرجه الحاكم عن ابن عمر -أيضا- بلفظ: «لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة أبدا « وأخرجه غير هؤلاء (و) كذلك قوله - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - (لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة) كالفسق والفجور والكفر. وهذا الحديث أخرجه الترمذي عن ابن عمر بلفظ: «إن الله لا يجمع أمتي - أو قال أمة محمد ﷺ - على ضلالة ويد الله مع الجماعة - ومن شذ شذ إلى النار» وأخرجه بهذا اللفظ ابن أبي عاصم عنه بزيادة « فعليكم بالسواد الأعظم « وعن أنس بلفظ: أن النبي ﷺ كان يقول: إن الله قد أجار أمتي أن تجتمع على ضلالة « وروي من طرق أخرى بألفاظ مختلفة.

(و) قوله ﷺ (« سألت الله تعالى أن لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها»)
أخرجه الطبراني في معجمه الكبير عن أبي بصرة الغفاري عن النبي ﷺ قال: سألت ربي أربعا فأعطاني ثلاثا ومنعني واحدة سألته أن لا يجمع أمتي على ضلالة فأعطانيها ... « وعن أنس بلفظ نحوه (و) منه قوله ﷺ: (« من سره أن يسكن بحبوحة) وسط (الجنة فليلزم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من وراءهم،

إن الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد») هذا الحديث أخرجه الترمذي عن عمر بن الخطاب بلفظ قال رسول الله ﷺ: «أوصيكم بأصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذي يلونهم ثم يفشوا الكذب حتى يحلف الرجل ولا يستحلف ويشهد الشاهد ولا يستشهد ألا لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة ومن سرته حسناته وساءته سيئته فذلكم المؤمن» قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب، وأخرجه أحمد والحاكم. وأما قوله فإن دعوتهم تحيط من وراءهم فقد ورد في حديث آخر وهو قوله ﷺ « نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله ومناصحة أئمة المسلمين، ولزوم جماعتهم فإن الدعوة تحيط من وراءهم «رواه الترمذي وأحمد. (و) كذلك من الأقوال النبوية الدالة على أن إجماع هذه الأمة حجة (قوله ﷺ « يد الله) أي إعانته ونصرته (مع الجماعة) رواه البخاري عن ابن عمر (ولا يبالي الله بشذوذ من شذ) أخرجه بهذا اللفظ الطبراني في المعجم (و) قوله ﷺ (ولا تزال طائفة) أي جماعة (من أمتي) ماضين (على الحق) باقين عليه (حتى يظهر) أي يأتي (أمر الله) من الريح التي تأتي فتأخذ روح كل مؤمن ومؤمنة. وهذا الحديث أخرجه مسلم عن ثوبان قال قال رسول الله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك « (و) كذلك قوله ﷺ («لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم «وروي «لا يضرهم خلاف من خالفهم إلا ما أصابهم من لأواء «أخرجه ابن جرير الطبري بلفظ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لعدوهم قاهرين لا

يضرهم من خالفهم إلا ما أصابهم من لأواء فهم كالإناء بين الأكلة حتى يأتي أمر الله وهم كذلك، قالوا يا رسول الله وأين هم، قال بيت المقدس وأكناف بيت المقدس » (و) قوله ﷺ: (من خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد) بكسر القاف ـ أي قدر ـ (شبر) يعني ولو كان ذلك الخروج والمفارقة شيئا قليلا (فقد خلع) أي نزع وأزال (ربقة) أي عقدة (الإسلام من عنقه) أي تخلى عن الالتزام بما ألزمه الله به من وظيفة لزوم الجماعة. وهذا الحديث أخرجه الترمذي وهو جزء من حديث طويل. ورواه أحمد بلفظ « من خالف الجماعة شبرا »(و) من ذلك ـ أيضا ـ قوله ﷺ («من فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية ») متفق عليه (وهذه) الأحاديث و (الأخبار) منتشرة مشتهرة (لم تزل ظاهرة) مشهورة متداولة راجحة (في الصحابة والتابعين) وامتد ذلك (إلى زماننا هذا لم يدفعها) أو ينكرها (أحد من أهل النقل) ورواة الأحاديث والآثار (من سلف) هذه (الأمة وخلفاء) على مدى التاريخ الإسلامي (بل هي) أخبار وأحاديث (مقبولة) لقوة ثبوتها وحجيتها (من موافقي) هذه (الأمة) في أصولها وعقائدها (ومن مخالفيها) في ذلك، ولهذا (لم تزل) هذه (الأمة تحتج بها) أي بهذه الأحاديث والأخبار وتستدل بها (في) تقرير (أصول) هذا الدين العلمية والعملية، إذا حاججت من يخالفها (و) في (فروعه) أي فروع هذا الدين إذا جرى التحاور والتناقش بين أهل الوفاق على ذلك.

(فإن قيل:) المطلب هنا هو إثبات الأصل، والأصول لا تثبت إلا بالأدلة القطعية (فما وجه الحجة) في هذه الأخبار، والأحاديث في هذا المقام التي تثبت القطعية في هذا الأمر (ودعوى التواتر في آحاد هذه الأخبار غير ممكن) لأن ذلك لم يحصل فيها (ونقل الآحاد) أي ما نقل بطريق الآحاد (لا يفيد العلم) الذي هو المطلوب حصوله في هذا الشأن، (قلنا) بل الحجة القاطعة

على هـذا الأمـر - إثبـات هـذا الأصل - قائمة بهـذه الأحاديـث و (في تقرير وجه) هـذه (الحجـة طريقان) وكلاهما يوصل إلى إفادة هذه الأخبار القطع في إثبات هـذا المطلـب - الأصل - (أحدهمـا: أن ندعي) حصول (العلـم الضروري) وهو ما لا يحتاج إلى التأمل ثبوته (بأن رسول الله ﷺ قد عظم شأن هذه الأمة) ورفع قدرهـا (وأخبر عـن عصمتها عن الخطأ) وحفظها مـن الضلالة (بمجموع هذه الأخبـار المتفرقـة) متضافـرة على ذلك متظاهـرة عليـه فيحصل من ذلك التواتر المعنوي (و إن لـم تتواتر آحادها) فإنه (مثل ذلك) وهـو حصول العلم بمجموع الأخبار والروايات المتظاهرة المتضافرة (نجد أنفسنا مضطرين إلى) أن يقوم بنا (العلـم) بمـا تفيده وتـدل عليه وذلك كالعلم (بشـجاعة علي) بن أبي طالب (وسـخاوة) أي جود (حـاتم) الطائي (وفقه) الإمام (الشـافعي، وخطابة) - بفتح الخاء - (الحجاج) بن يوسـف الثقفي الوالي الأموي الجائر . و الخطابة: ملكة القـول الخطابي القائـم على البيـان والبلاغة في اللسـان (و) كذلـك (ميل النبي ﷺ إلى عائشـة) أم المؤمنين وحبه لها (و) مثل ذلك (تعظيمه) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (صحابته) رضوان الله عليهم (وثناؤه عليهم) ومدحه لهم بما فيهم من صفات التقـوى والإيمـان والفضيلـة. (وإن لـم تكـن آحـاد الأخبـار) وأفرادهـا الـواردة (فيهـا) أي في هـذه القضايـا (متواتـرة) تفيـد العلم (بـل يجوز) جريـان (الكذب على كل واحـد منهـا) وتطرقـه إليه (لـو جردنـا النظر إليـه) وفصلنـاه عـن غيره مـن الأخبار الأخـرى، فلـو أخذ خبر واحـد ورد في شـأن ثبوت شـجاعة علي - مثلا - أو في شـأن ثبـوت جـود حاتم أو غير ذلك مما تقـدم فإنه من المحتمل أن يتطرق إليـه الكـذب ويجري عليـه (و) لكن (لا يجوز) ذلـك (على المجموع) أي مجمـوع الأخبـار الـواردة في ذلـك، وقانـون العـادة قـاض بذلـك (وذلـك) الذي يعلم بهذا التواتر المعنوي (يشبه ما يعلم بمجموع قرائن) أحوال متعددة

تظاهرت وتضافرت على إثبات أمر والقضاء بوقوعه وحصوله و (آحادها) أي أفرادها، واحد واحد، فرد فرد (لا ينفك عن الاحتمال) فيما يفيده ويدل عليه مما يجعل مفاده ظنيا (ولكن ينتفي) هذا (الاحتمال) ويزول (عن مجموعها) ويحل محله إفادة القطع والجزم في دلالتها على ما تظاهرت عليه وتضافرت عليه من أمر (حتى) إنه (يحصل العلم الضروري) بها، وهذا قد تقدم بيانه في مجرى الكلام على خبر الواحد، متى يفيد العلم.

(الطريق الثاني) في هذا التقرير هو (أن لا ندعي علم الاضطرار) وهو الذي يهجم على النفس فجأة فيستقر فيها ويحصل من غير ترتيب المقدمات ولا بنائها عن قصد واحد ما دلت عليه منها (بل ندعي) حصول (علم الاستدلال) -فيه إضافة المسبب للسبب-، أي العلم الذي يحصل بسبب الاستدلال وهو جلب المقدمات وترتيبها وتقرير دلالتها على وجه يدرك به المطلب بها ويعتمد في تقرير نتيجة ذلك على مواد القضايا، وهذا الادعاء سنقرره ونثبته (من وجهين:) يعتمد فيهما على ما تدل عليه أحوال المتلقين من السلف لهذه الأخبار (الأول) من هذين الوجهين هو (أن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين) متداولة بينهم، فيوردونها في خطبهم واحتجاجاتهم وهم (يتمسكون بها) على كل حال (في إثبات) حجية (الإجماع) وأنه أصل شرعي (ولا يظهر أحد) من هؤلاء الصحابة والتابعين (فيها) يعني في الاحتجاج بهذه الأحاديث وفي التمسك بها (خلافا) في هذا الأمر (و) أي أو (إنكارا) له على الإطلاق واستمر هذا الأمر على هذا الحال (إلى زمان) إبراهيم بن سيار (النظام) المعتزلي حيث أبدى في هذا الأمر نزاعا وخلافا وسيأتي ذكر ذلك، (و) هذا الذي أبداه النظام هنا مردود وباطل إذ (يستحيل) ويمتنع (في مستقر العادة) وبقاء سننها ثابتة (توافق) وإجماع (الأمم) كل فرد فرد منها (في

أعصار) وأزمنة (متكررة) متعاقبة (على التسليم لما لم تقم الحجة) والدليل (على صحته) وثبوته (مع اختلاف) وتباين (الطباع) التي تقوم بها- جمع طبيعة -والمراد بها هنا ما يقوم بالنفس البشرية من الصفات والخصال- كالليونة والخشونة، والحزم، والرخاوة، والمحبوب والمكروه من الأشياء المحسوسة والمعنوية (و) كذلك الاختلاف القائم بهم في (تفاوت الهمم) فيما يطلب من المعارف والعلوم، وفي التحقيق في المسائل العلمية ومداركها ومآخذها وتقويمها والبحث عن جذورها وما جرى مجرى ذلك (و) كذلك أيضا اختلافهم في (المذاهب) والمشارب (في الرد) لأمور (والقبول) لأمور بمقتضى الاختلاف العقدي والمعرفي وغيره (ولذلك) وهو أنه لا يسلم هذا التسليم إلا ما كان مقاما على حجة وبرهان يقضي بذلك، (لم ينفك) ولم يخل (حكم ثبت بأخبار الآحاد) فقط (من خلاف مخالف) فيه ومعترض عليه (و) لم ينج كذلك (من إبداء) وإظهار (تردد) في شأنه وتقلب في حسم الرأي (فيه) فالتسليم المستمر له على مر الأعصار والأزمنة محال، وكذا اتفاق قول الناس جميعهم به مستحيل.

(الوجه الثاني: أن المحتجين بهذه الأخبار) وهم عامة أهل السنة والجماعة من السلف والخلف (أثبتوا بها أصلا) شرعيا (وهو الإجماع) هذا (الذي حكم به) من حيث البيان ورفع الأحكام (على كتاب الله تعالى و) كذلك (على السنة المتواترة) وكلاهما قطعي (ويستحيل في العادة) العلمية الإسلامية التي هي من ثمرات عقيدة المسلمين (التسليم لخبر) آحاد (يرفع به) أي ينسخ به حكم من أحكام (الكتاب) القرآن (المقطوع به) أي بثبوته، و أن ينسخ به مقتضى من مقتضيات السنة المتواترة (إلا إذا) كان ذلك الخبر قد (استند إلى مستند مقطوع به) أي بثبوته وحجيته (فأما رفع) حكم الدليل (المقطوع به) كالكتاب والسنة

المتواترة (بما ليس بـ) دليل (مقطوع) بثبوته (فليس) أمرا (معلوما) وجوده في بنية هذا الشرع - الفقه الإسلامي - وإنما بينا هذا الأمر (حتى لا يتعجب متعجب) منه (و) حتى (لا يقول قائل) مبيّنا وجه هذا العجب وصورته (كيف ترفعون) وتنسخون أحكام (الكتاب القاطع) من حيث ثبوته (بإجماع فقهاء الأمة وهو ليس سوى دليل مستند) من حيث وجوده (إلى خبر غير معلوم الصحة) إذ ليس سوى خبر آحاد وهو ظني الصحة (وكيف تذهل عنه جميع الأمة) وتغفل عن حقيقته من وقت وفاة النبي ﷺ (إلى زمان) إبراهيم بن سيار (النظام) المولود ما بين مائة وستين ومائة وخمسة وثمانين هجرية والمتوفى ما بين مائتين وواحد وعشرين ومائتين وتسعة وعشرين وهو أول من أنكر حجية الإجماع وقال: إنه ليس دليلا شرعيا لأن حاله يقتضي ذلك (فيختص) لذلك (بالتنبه له) أي لهذا الأمر وحده. (و) بـ(هذا) ينتهي الكلام على هذا الوجه الثاني وقد تبين به (وجه الاستدلال) بمقتضى هذه الأخبار والأحاديث على أن الإجماع حجة شرعية وأصل من أصول الفقه وهو المطلوب.

وبعد إنجاز هذا نصرف القول إلى الرد على منكري هذا الأصل -الإجماع- ومعارضي كونه حجة وهم الروافض والنظام وبعض الخوارج (ولـ) هؤلاء (المنكرين في) شأن (معارضته) ونقد كونه حجة ودليلا شرعيا (ثلاث مقامات) أي مواضيع وهي قد ضمنت مادة هذه المعارضة ومحتواها ولعله سماها مقامات باعتبار أن العقل ينتقل من مقام منها إلى مقام تشبيها لها بالمقامات الصوفية التي يقطعها السالك منتقلا منها من مقام إلى مقام.

وهذه المقامات المرادة هنا هي - أولا: ثبوت احتمال (الرد) له ممن مضى من السلف والخلف (و) ثانيا إجراء (التأويل) في هذه الأخبار والأحاديث بحملها على ما يصرفها عن الدلالة على أن الإجماع حجة (و) ثالثا

(المعارضة) بسوق الأدلة التي تعارض هذه الأخبار والأحاديث، هذه هي مقامات -مواقع- هذه المعارضة على سبيل الإجمال فلنصر إلى إيراد ما به يتفصل القول فيها على الولاء قائلين:

(المقام الأول) منها وهو كما تقدم (في الرد) المذكور (وفيه) تورد (أربعة أسئلة) مبنية على الاحتمال: (السؤال الأول) منها هو (قولهم: لعل واحدا) من أهل العلم من الصحابة أو التابعين أو من بعدهم (خالف) مقتضى (هذه الأخبار وردها) وأنكر دلالتها على هذا الذي ادعيتم دلالتها عليه من كون الإجماع حجة (و) لكن ذلك (لم ينقل إلينا) بل درس ونسي. (قلنا) مجيبين عن هذا، ليس الأمر كما تزعمون فإن وقوع (هذا) وحصوله (أيضا تحيله العادة) وتمنعه (إذ الإجماع أعظم أصول الدين) من حيث ما ينبني عليه من أحكام وشرائع حتى إنه لا يدخله النسخ ولا يتطرق إليه. وبذلك (فـ) إنه (لو خالف فيه مخالف) أو أنكره منكر ممن ذكرتم من السلف أو من بعدهم (لعظم) هذا (الأمر فيه) أي في شأن هذا الأصل إذ قد يتلقاه هؤلاء السلف والخلف بالاستغراب لإلفهم تسليمه والأخذ به بدون نزاع وبذلك فإنه لو حصل هذا الرد لشاع و (اشتهر) جريان (الخلاف) في قبول هذا الأصل بذلك والعمل به. وما كان هكذا فإنه لا يندرس ولا يضمحل مع مرور الزمان وتوالي الأحقاب لخطورة أمره (إذ لم يندرس) في واقع الأمر ما هو من الخلاف دون هذا في القدر والاعتبار مما ليس إلا من فروع الفقه فلم يندرس (خلاف الصحابة في دية الجنين) المسقط بالضرب المقتول به، و قد تقدم أنه قضى فيه بالغرة، وبعض السلف قد كان رأى أن لا دية فيه، وهو قول شاذ، وهو مع ذلك لم يندرس بل بقي منقولا على ضعفه، وكذلك (مسألة الحرام) أي مسألة قول الزوج لزوجته أنت علي حرام، فقد اختلف في ذلك الصحابة، فذهب أبو بكر

وعمر إلى أنه يمين وبه قال ابن عباس رَضِيَاللَّهُعَنْهُمْ، ورأى علي وزيد أنه طلاق ثلاث، وذهب ابن مسعود إلى أنه طلقة واحدة وعلى الجملة هذه المسألة انتهى ما تقرر فيها من المذاهب إلى ما يقرب من عشرين قولا . (و) هكذا نقل الخلاف كذلك في (حد الشرب) فمن قائل إنه ثمانون جلدة ـ كما هو المشهور ـ ومن قائل إنه أربعون جلدة فقط استصحابا لما كان عليه الأمر في العهد النبوي ومثل هذا قيل في مسائل الجد والإخوة في الفرائض وغير ذلك، وهذه كلها فروع فقهية وقد نقل الخلاف فيها واشتهر (فكيف) نقل ما حصل فيها من خلف والخطب في ذلك سهل و (اندرس) هذا (الخلاف) الذي ادعى احتماله (في أصل عظيم) من أصول هذا الدين (يلزم) من القول (فيه) والبوح بالرأي في شأنه (التضليل) أي الحكم بالضلالة (والتبديع لمن أخطأ فيه) أي يقضي عليه بأنه مبتدع، وبذلك قد يفسق، سواء صدر منه ذلك الخطأ (في نفيه) وإنكار حجيته (أو) في (إثباته) والقول بأنه حجة وأصل من أصول هذا الدين (وكيف اشتهر) وذاع (خلاف النظام) في هذه المسألة (مع سقوط قدره) ومقامه علما ودينا وصلاحا (وخسة) أي رداءة (رتبته) العلمية ومنزلته عند علماء الشريعة وخاصة أهل الفقه بل إنه قد كفره جماعة من المعتزلة وغيرهم، وألفوا في ذلك كتبا (واختفى) و اندرس (خلاف أكابر الصحابة) رضوان الله عليهم (والتابعين) على علو شأنهم وسمو مقامهم و خطورة ما يكون عنهم من رأي وخاصة أكابر الصحابة وفقهاءهم (هذا) غير متصور إذ هو (مما لا يتسع له عقل) ولا يقبله (أصلا) لأنه يناقض مقتضياته. إذ كيف ينقل خلاف لو اندرس واختفى لكان ذلك بمقتضى العادة مقبولا، ولا ينقل خلاف تتوفر الدواعي وتتظاهر على نقله ونشره واندراسه واختفاءه مما يصدم بقانون العادة الجاري حكمه في هذا المقام، هذه هي صورة هذا السؤال الأول ومضمونه .

(السؤال الثاني) هو أنهم (قالوا) إن هذا الاستدلال الذي استندتم إليه واعتمدتم عليه فاسد لأنه قائم على الدور فـ (قد استدللتم) كما تقدم (بالخبر على) كون (الإجماع) حجة وأصلا من أصول هذا الدين (ثم استدللتم بالإجماع على صحة) هذا (الخبر) نفسه (فهب) واعتقد (أنهم أجمعوا) واتفقوا (على) ثبوت الصحة وحصولها في هذا الخبر (فما الدليل على أن ما أجمعوا على صحته فهو صحيح) فالإجماع يحتاج إلى ما يقضي بأنه حجة ودليل شرعي حتى يكون ما يبني عليه حكما مقبولا ومعتبرا شرعا فيكون ما أجمع على صحته صحيحا، ويكون ما أجمع على بطلانه باطلا، فما دام الإجماع ليس له مستند يصيره أصلا شرعيا تكون عنه هذه الثمرة فإنه لا يقبل (وهل النزاع إلا فيه ؟) أي في أنه - أي الاجماع - ليس حجة لأنه لا دليل على ذلك، وإذا لم يكن حجة فما معنى أن يجمعوا على صحة هذه الأخبار أو لا يجمعوا فإجماعهم على أمر وعدمه سيان.

(قلنا) ليس كذلك فإنا (لا) نستدل على صحة الخبر بالإجماع (بل استدللنا على) أن (الإجماع) حجة (بـ) هذا (الخبر) الوارد في ذلك (و) استدللنا (على صحة الخبر) لا بالإجماع بل (بخلو الأعصار) والأزمنة المتطاولة (من المدافعة) بين المحتجين به الحاكمين بصحته والمنكرين لذلك (و) من (المخالفة) والنزاع في الحكم به والقضاء بحمله على هذا المعنى الذي يحمل عليه القائلون بالإجماع (مع أن العادة) النفسية والمعرفية الإسلامية (تقتضي) وتوجب (إنكار) ورد (إثبات أصل) عظيم (قاطع) أي مقطوع به في ثبوته ودلالته (يحكم به) ويقضي به (على) الأدلة (القواطع) كالكتاب والسنة المتواترة من حيث إنه يخصص عموماتها ويقيد مطلقاتها وربما يدل على نسخ أحكام وردت فيها وتأصيله (بخبر غير معلوم الصحة) بعلم ضروري

أو استدلال قوي (فعلمنا) بناء على ذلك على قطع وجزم (بالعادة كون) هذا (الخبر مقطوعا به) مجزوما بثبوته (لا بالإجماع) كما تقدم ذكر ذلك فانتفى بهذا الدور المدعى هنا (و) من المعلوم المقرر عند كل ذي نظر وعقل أن (العادة أصل) عام (يستفاد منه) بمقتضى السنن الكونية التي أجرى الله تعالى انتظامها بها ويؤخذ منه (معارف) مختلفة دنيوية ودينية (فإن بها) أي بالعادة (يعلم بطلان دعوى) وجود (معارضة القرآن) وبطلان دعوى (اندراسها) ولأن ذلك كله محال بمقتضى مستقر العادة، فلو وجد شيء من ذلك لانتشر وشاع فانكتامه مستحيل وكذا اندراسه (وبها) أي بالعادة (يعلم) كذلك (بطلان) وسقوط (دعوى) وجود (نص) نبوي فيه بيان من يتولى (الإمامة) العظمى من بعده. وقد تقدم بيان أن ذلك باطل لأن ذلك مما تحيل العادة خفاءه على الصحابة واندراسه (و) بما تقتضيه العادة عرفنا عدم (إيجاب صلاة الضحى) إيجاب الصلوات الخمس، لأن العادة تحيل خفاء ذلك على المسلمين شائعا ذائعا بينهم، كما تحيل حصول انكتامه منهم. (و) مثل ذلك أيضا يقال في عدم وجوب (صوم) شهر (شوال وأن ذلك لو كان) قد حصل (لاستحال في) مستقر (العادة السكوت عنه) وكتمه.

(السؤال الثالث) هو أنهم (قالوا بم) يعني بأي دليل وحجة (تنكرون) وتردون (على من يقول لعلهم) أي لعل من مضى من السلف والخلف قد (أثبتوا) حجية (الإجماع) وأنه أصل شرعي (لا بهذه الأخبار) والأحاديث (بل) كان ذلك منهم (بدليل آخر) استند إليه في ذلك لكنه مجهول لنا .

(قلنا) هذا مردود فإنه (قد ظهر منهم) مع اشتهار وانتشار (الاحتجاج بهذه الأخبار في) معرض (المنع من مخالفة الجماعة) أي هذه الأمة ومفارقتها (و) في مجرى (تهديد) وتوعد (من يفارق الجماعة ويخالفها) شاذا عنها منفردا

(وهذا) الرد والجواب عن هذا السؤال (أولى) وأحرى (من أن يقال) جوابا عنه (لو كان لهم فيه مستند) غير هذه الأخبار (لظهر) على ألسنتهم في مجاري احتجاجهم عليه وبه (وانتشر) نقله وروايته وتداوله في المجالس العلمية والنوادي الفقهية. ثم إنه لم ينقل في معرض احتجاجهم على أن هذا الأصل -وهو أن الإجماع- حجة تمسكهم بهذه الأخبار -الأحاديث- وحدها فقط (فإنه قد نقل) كذلك (تمسكهم أيضا بالآيات) الدالة على هذا الأمر، وقد تقدم ذكر جملة منها.

(السؤال الرابع) هو (قولهم: إن علمت الصحابة) على قطع وجزم (صحة هذه الأخبار فلِمَ لم يذكروا طريق صحتها) الموجب للعلم القطعي بها ويبوحوا به (للتابعين حتى كان ينقطع) -كان زائدة- فمدخل حتى الانقطاع لأنه الغاية فنظم الكلام: حتى ينقطع (الارتياب والشك) في نفوسهم ونفوس من بعدهم (ويشاركونهم في العلم) بذلك.

(قلنا) تبليغ ذلك الطريق على الوجه المطلوب باللسان متعذر (لأنهم) أي الصحابة (علموا تعريفه عَلَيْهِ السَّلَامُ) وبيانه (عصمة هذه الأمة) من الخطأ والضلالة (بمجموع قرائن) حالية كالأفعال النبوية (وأمارات) كصفات وصفت بها هذه الأمة (وتكريرات ألفاظ) مختلفة في صيغها وحروفها (وأسباب) أخرى (دلت) كلها أي هذه المذكورات (على قصده إلى بيان نفي الخطأ عن هذه الأمة) إذا أجمعت على أمر واحد (وتلك القرائن) وإن أدركها المدرك من الصحابة باستشعارها وبعلمه الحضوري بها، فإنه قد يعجز عن تبليغها لأنها (لا تدخل تحت) ما يبين بواسطة (الحكاية) والوصف (ولا) تحت ما (تحيط بها العبارات) إحاطة كافية شافية (ولو) أن الصحابة (حكوها) وأعلموا بها من يتلقاها عنهم (لتطرق إلى آحادها احتمالات) تكدر

صفو دلالتها على ما دلت عليه حقيقة في واقع الأمر وهو عصمة هذه الأمة من الخطأ والضلالة، وبذلك أعرض الصحابة عن حكاية ذلك (فاكتفوا) في إدراك الحقيقة في هذا الشأن (بعلم التابعين) ومعرفتهم (بـ) قاعدة عظيمة يجري حكمها في هذا المقام وما ماثله وهي (أن الخبر المشكوك فيه) أي في قطعية ثبوته (لا يثبت به أصل مقطوع به) أي مقطوع بحجيته وثبوته (و) لا (يقع التسليم في) مجريات (العادة به) بل يرد. وهذا قانون عادي التابعون على علم به (فكانت العادة) جارية بهذا الذي تقتضيه وتوجبه (في حق التابعين أقوى من) هذه (الحكاية) لتلك القرائن، إذ بمجرد ما يعلم أحدهم أن الصحابة قالوا إن الإجماع حجة، وإن الدليل هو هذه الأخبار التي سلمت صحتها، وتلقيت بالقبول فإنه سيعلم قطعا أن هذا ما كان ليحصل لو لم يستند إلى دليل قطعي لأن العادة تحيل خلاف ذلك وتمنعه.

وبهذا انتهى الكلام على المقام الأول.

(المقام الثاني) وهو معقود (في التأويل) الذي تصرف به دلالة هذه الأحاديث عن اقتضاءها هذا الذي استُدل بها عليه من كون الإجماع حجة (ولهم) في ذلك (تأويلات ثلاثة: الأول) منها ما أظهره (قولهم) إن (قوله ﷺ « لا تجتمع أمتي على ضلالة » لا يدل على رفع الخطأ عن إجماعهم وإنما يخبر و (ينبئ عن) عصمتهم (عن) الوقوع في أمر مخصوص وهو (الكفر والضلال والبدعة) وبناء عليه (فلعله) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (أراد عصمة جميعهم عن الكفر بـ) ـاتباع طريق (التأويل) وصرف الألفاظ عن ظواهرها بسبيل باطل (و) بسبب اتباع (الشبهة) الموقعة إذا اتبعت في الكفر والخروج من الملة، وأحوال من كفّروا من أهل القبلة صالحة لتكون أمثلة لذلك (و) أما (قوله) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (على الخطأ) فإنه لفظ (لم يتواتر) أي لم يشتهر في رواية هذا الحديث ذكره اشتهار لفظ

«ضلالة» فيها وهو ـ أي لفظ الخطأ ـ (وإن صح) سنده وثبت وروده في متن هذا الحديث (فـ) إن (الخطأ) لفظ (عام) لأنه مفرد محلى بـ«أل» الجنسية أو الدالة على العموم وبذلك فإنه (يمكن حمله على الكفر) وتفسيره به، فيوافق بذلك معنى الضلالة السابق ذكره.

(قلنا) هذا غير مسلم بل هو مردود فإن اسم (الضلال في وضع اللسان) أي في معناه اللغوي (لا يناسب) معنى (الكفر) اللغوي فإن الضلالة لغة لها معان وكلها لا ترادف الكفر حقيقة، ومن هذه المعاني الانحراف عن إدراك الشيء ومعرفته (قال الله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾) قال الزمخشري: معناه الضلال عن علم الشرائع وما طريقه السمع، كقوله ما كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتابُ. وقيل: ضل في صباه في بعض شعاب مكة، فردّه أبو جهل إلى عبد المطلب. وقيل: أضلته حليمة عند باب مكة حين فطمته وجاءت به لتردّه على عبد المطلب. وقيل: ضل في طريق الشام حين خرج به أبو طالب، فهداك: فعرفك القرآن والشرائع. أو فأزال ضلالك عن جدك وعمك. ومن قال: كان على أمر قومه أربعين سنة، فإن أراد أنه كان على خلوهم عن العلوم السمعية، لنعم، وإن أراد أنه كان على دينهم وكفرهم، فمعاذ الله، والأنبياء يجب أن يكونوا معصومين قبل النبوّة وبعدها من الكبائر والصغائر الشائنة، فما بال الكفر والجهل بالصانع ما كانَ لَنا أَنْ نُشْرِكَ بِاللهِ مِنْ شَيْءٍ وكفى بالنبي نقيصة عند الكفار أن يسبق له كفر».[1]

(و) منها -أيضا- الوقوع في الخطأ (قال تعالى ـ إخبارا) وحكاية (عن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴿فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾ و) هو (ما أراد) بذلك أنه (من الكافرين، بل أراد) أنه (من المخطئين) وقرأها ابن مسعود (من الجاهلين)

---

(١) الكشاف / ٤ / ٧٦٨

فتفسر بها، والمعنى من الفاعلين فعل أولي الجهل والسفه كما قال يوسف لإخوته ﴿هَلْ عَلِمْتُم مَّا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنتُمْ جَاهِلُونَ ﴿٨٩﴾﴾ ويصح تفسيره بما ذكره المصنف من أنه من الخطأ. (يقال ضل فلان عن الطريق) إذا جار وانحرف ومال عنها (وضل سعي) أي عمل (فلان) أيضا (وكل ذلك) وارد (لـ) لدلالة على (الخطأ) ويفسر هذا الأخير « ضل سعي فلان » بمعنى ضاع كقوله تعالى ﴿ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ أي ضاع. وبهذا يظهر أن تفسير « الضلالة » في هذا الحديث بالكفر ساقط لا ينبغي الالتفات إليه (وكيف) يمكن تفسيره بالكفر (وقد فهم ضرورة) بدلالة السياق واللزوم (من هذه الألفاظ) الواردة في هذه الأخبار (تعظيم شأن) وقدر (هذه الأمة، وتخصيصها) وإفرادها (بهذه الفضيلة) التي هي أنها لا تجتمع على خطأ أو ضلالة. وهذا إنما كان مدركا بالضرورة لعدم إمكان الانفكاك بين كون هذه الأمة لا تجتمع على خطأ أو ضلالة وبين كونها عظيمة الشأن رفيعة القدر، لأن الارتباط بين هذين الأمرين ارتباط ذاتي لا سبيل إلى وقوع الانفكاك بينهما و (أما العصمة عن الكفر) والنجاة منه (فقد أنعم بها) الله تعالى على آحاد الصحابة وأفرادهم على انفراد وانفصال كما (في حق علي) بن أبي طالب (و) عبد الله (بن مسعود وأبي بن كعب وزيد) بن ثابت (على مذهب النظام) نفسه وهو منكر الإجماع ومعارضه وإنما حكم على هؤلاء بأنهم عصموا عن الكفر (لأنهم ماتوا على الحق) المبين. (وكم) أي كثير (من آحاد) وأفراد من هذه الأمة عصموا) وحفظوا (من الكفر حتى ماتوا) وهم مؤمنون، وإذا كان هذا يجري في حق الأفراد والآحاد (فأي خاصية) وميزة (لـ) هذه (الأمة) وقد نص عليها باسمها في هذه الأخبار، فهل من المتصور أن تخصص بالذكر في القرآن وعلى لسان النبي ﷺ عبثا وبلا فائدة زائدة قصد بيان وجودها في واقع هذه الأمة، ثم إن

هذه الخاصية وهي عدم الوقوع في الخطأ مما لا يمكن أن يكون من صفات الأفراد لأنه يستلزم العصمة لهم منفردين ولا عصمة لأحد من المسلمين إلا للنبي ﷺ (فدل) ذلك كله على (أنه أراد ما لم يعصم) أي يحفظ (عنه الآحاد) والأفراد (من سهو) وذهول عن الحق والحقيقة والواقع (وخطإ) في الأقوال والأفعال (وكذب) وافتراء (ويعصم عنه) مجموع هذه (الأمة) ويحفظ، وهو ما ذكر من الخطأ والنسيان والكذب (تنزيلا لـ) إجماع (جميع) أفراد هذه (الأمة منزلة) ما يصدر عن (النبي ﷺ نفسه في العصمة عن الخطأ في) أمور (الدين) أصولها وفروعها (أما في غير) أمور (الدين) وما يتعلق بها (من إنشاء حرب) بين المسلمين وغيرهم (و) عقد (صلح) أو هدنة بين المسلمين وأعداءهم (وعمارة) أي بناء (بلدة) وإسكان الناس بها (ف) إن (العموم) الذي يدل عليه لفظ الخطأ - لأنه مفرد محلى بأل - (يقتضي العصمة) كذلك (للأمة عنه أيضا، ولكن ذلك) أمر (مشكوك فيه) لأن سياق هذه الأخبار لا يدل على أنه مقصود فيها اندراجه، وبذلك يجب أن يبحث عن حكمه في أدلة أخرى (و) أما (أمر الدين) فإنه (مقطوع) مجزوم (بوجوب العصمة) لهذه الأمة (فيه) إذا أجمعت عليه. وهذه العصمة ثابتة في حقهم وأما عصمتهم في أمور الدنيا من الخطأ فإنهم لا عصمة لهم فيها، وإنما يتقرر في حقهم العصمة في أمور الدين دون أمور الدنيا (كما في حق النبي - ﷺ -) فإنه معصوم في أمر الدين ولكنه (أخطأ في أمر تأبير النخل) أي تلقيحها، وهو أخذ اللقح من الفحال ليدس في الطلعة. قال في « اللسان » مبينا صورة هذا الفعل: وذلك أن يدع الكافور - وهو وعاء طلع النخل ليلتين أو ثلاثا بعد انفلاقه ثم يأخذ شمراخا من الفحال. قال: وأجوده ما عتق وكان من عام أول فيدسون ذلك الشمراخ في جوف الطلعة وذلك بقدر» وهذا الذي أشار إليه المصنف قد روي فيه أن النبي ﷺ قدم

المدينة وهم يأبرون النخل فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ ما تصنعون فقالوا شيئا كنا نصنعه في الجاهلية فقال: لعلكم لو لم تصنعوه كان خيرا، فتركوه فنفضت النخل، فذكر له ذلك أو بلغه الخبر (ثم قال) إذا أخبرتكم بشيء من أمر دينكم فإنما هو بوحي وإذا أخبرتكم بشيء من أمر دنياكم فإنما أنا بشر و (أنتم أعرف بأمر دنياكم) وفي روية أنس عند مسلم: «أنتم أعلم بأمر دنياكم» (وأنا أعرف بأمر دينكم) هذه الزيادة لم أقف عليها، وإنما ورد ما في معناها في صحيح ابن ماجه بلفظ «وإن كان من أمر دينكم فإلي».

(التأويل الثاني) هو (قولهم غاية هذا) الذي يفيده لفظ الخطأ والضلالة في هذه الأحاديث (أن يكون) لفظا (عاما) وبذلك (يوجب العصمة) والحفظ (عن كل خطأ و) لكنه (يحتمل أن يكون المراد به بعض أنواع الخطأ) فقط (من الشهادة) على الناس (في الآخرة) يوم القيامة (أو) الخطأ في (ما يوافق النص المتواتر أو) الخطأ في (ما يوافق دليل العقل) القاطع (دون ما يكون من الحكم والرأي حاصلا (بالقياس والاجتهاد) فإنه قد يكون غير مراد بلفظ الخطأ في هذا الخبر. ووجه ذلك أن يجعل هذا اللفظ ـ الخطأ ـ عاما مخصصا كما هو حال أغلب ما في النصوص الشرعية من أدوات العموم، فما من عام فيها إلا وهو مخصص أو أريد به الخصوص إلا ما ندر، كما هو معلوم حتى إنه تقرر في قواعد هذا الفن منع الأخذ بالعام قبل البحث عن مخصص.

(قلنا) هذا قول مردود إذ (لا ذاهب من الأمة إلى هذا التفصيل) وهو التفرقة بين خطأ وخطأ في ذلك (إذ ما دل من) جهة (العقل على تجويز الخطأ عليهم في شيء) كيفما كان (دل على تجويزه) عليهم (في شيء آخر) غيره، كيفما كان (وإذا لم يكن فارق) بين جميع الأشياء التي قد يصدر فيها الحكم عن إجماع الأمة من حيث جواز الخطأ عليها في ذلك سواء كانت مستندة إلى القاطع من

الأدلة أو الظني منها (لم يكن) يجوز (تخصيص) لشيء من ذلك دون شيء منه (بالتحكم) وهو اختراع الحكم وتخيله (دون دليل) يقضي به ويدل عليه، وإنما لم يجز ذلك ولم يصح لأن إتيانه ضرب من العبث واللعب (و) كذلك بثبوت انعدام هذا الفارق (لم يكن تخصيص) لشيء من هذه الأشياء (أولى من تخصيص) لغيره ومن إخراجه من عموم هذا اللفظ ـ الخطأ ـ فلا فرق بين تخصيص الخطأ في القياس والاجتهاد وتخصيص الخطأ فيما يوافق المتواتر ودليل العقل في هذا الشأن (و) ههنا وجه آخر يرد هذا وهو أن الشارع (قد ذمّ من خالف الجماعة) ووصف ميتته إن مات على ذلك بميتة جاهلية (وأمر بالموافقة) لها أي للجماعة، ولم يفصل ولم يخصص ولم يقيد بل أطلق مما يدل على أن موقع الاتباع الذي هو محل عصمة هذه الأمة معلوم للمخاطبين بهذه الأحكام (فلو لم يكن ما فيه) تحصيل (العصمة) لهذه الأمة (معلوما) للمخاطبين بما ذكر لـ(استحال) وامتنع حصول (الاتباع) و الامتثال منهم، ولا يمكن أن يرد على لسان الشارع هذا الإطلاق في الأمر بالاتباع لهذه الأمة وفي النهي عن المخالفة لها (إلا إن ثبت) وصف (العصمة) لهذه الأمة (مطلقا) في أي أمر ديني أجمعت عليه (وبه) أي بثبوت هذه العصمة المطلقة (تثبت فضيلة) هذه (الأمة وشرفها) وعلو مقامها (فأما العصمة) والحفظ (عن) الخطأ في (البعض) من الأشياء (دون البعض) الآخر منها (فهذا يثبت لكل كافر) على ضلالته وكفره (فضلا عن المسلم) الذي الأصل في حاله هو الاهتداء، والدليل على جريان هذا التفصيل على كل فرد فرد مسلما كان أو كافرا هو الوقوع والحصول (إذ ما) نافية (من شخص) مسلما كان أو كافرا (يخطئ في كل شيء) فلا يكاد يصيب في أي شيء (بل) المتقرر في ذلك والحاصل فيه بمقتضى جريان العادة هو أن كل إنسان يعصم عن الخطأ في بعض الأشياء)

كما يخطئ في بعض آخر منها، والكافر يتماشى هذا التفصيل مع حاله في أمور الدنيا، أما في الأمور الدينية فهو منها على ضلالة بلا حد، ولا تفصيل.

(التأويل الثالث) هو قولهم: (إن أمته ﷺ المقصودة بقوله « أمتي « في هذه الأخبار هي (كل من آمن به) من يوم بعثته (إلى يوم القيامة) وفناء هذا العالم (فجملة هؤلاء) بلا استثناء (من أول) وقت انبلاج ظهور (الإسلام إلى آخر عمر الدنيا) هم من (لا يجتمعون على خطأ) وضلالة (بل) إن (كل حكم انقضى) الأمر فيه وانتهى النظر فيه (إلى اتفاق) وإجماع (أهل الأعصار) والأزمنة كلها التي أتت (بعد بعثة النبي -ﷺ-) متعاقبة من غير اعتراض أو إنكار من أي أحد منهم (فهو حق) مقطوع به (إذ الأمة) الإسلامية هي (عبارة عن الجميع) أي جميع أفرادها على وجه الكلية (كيف) يكون معنى الأمة غير هذا (والذين ماتوا في زماننا) هذا الذي نحن فيه (هم من الأمة و) بذلك فإن (إجماع من بعدهم ليس إجماع جميع الأمة) بل هو إجماع بعض منها فقط (بدليل أنهم لو كانوا خالفوا) في حكم مسألة ما وقالوا بخلاف ما قال به غيرهم فيه (ثم ماتوا لم ينعقد بعدهم إجماع) في تلك المسألة وإن إجماعهم بعد الخلاف لا يعتد به (وقلنا) في بيان رد هذا الإجماع إن (من الأمة من خالف) في هذه المسألة (وإن كان قد مات) وإذا كان خلاف من ماتوا معتبرا (فـ) إنه ينبغي (كذلك) أن يعتبر عدم موافقتهم (إذا لم يوافقوا) على ذلك الحكم مصرحين به وهم أحياء، وسكوتهم عن إبداء رأيهم في ذلك غير كاف في الدلالة على موافقتهم، إذ لا ينسب لساكت قول.

(قلنا) ليس كذلك فإنه (كما لا يجوز أن يراد بـ) اسم (الأمة) أي بآحادها وأفرادها (المجانين) المسلمون الذين غلب على عقولهم الجنون حتى خرجوا به عن دائرة التكليف (و) كذلك (السقط) -بكسر السين وفتحها وضمها والكسر أكثر- المسلم باعتبار كون أبيه مسلما والسقط: الولد الذي يسقط من بطن أمه

قبل تمامه (و) مثلهما (المجتن) أي الجنين ـ الولد في بطن أمه الذي أبوه مسلم ـ فجميع هؤلاء غير مقصودين بلفظ الأمة (وإن كانوا من) هذه (الأمة) بلا نزاع، وإذا كان هؤلاء لا يرادون باسم الأمة في هذا المقام، لأنهم غير مكلفين (فلا يجوز) شرعا (أن يراد به) أي بهذا الاسم ـ الأمة ـ (الميت والذي لم) يزل في العدم فلم (يخلق بعد) إذ ما زال في عالم الدر، (بل الذي يفهم) من هذا الاسم هو أن المراد به (قوم يتصور) أي يمكن ويتأتى (منهم) وقوع (اختلاف) في الرأي والحكم (واجتماع) عليه (ولا يتصور الاجتماع) على هذا الأمر (والاختلاف) فيه (من المعدوم) الذي لم يخلق بعد (والميت) لأن ذلك مما لا يعقل.

وبهذا تعلم من جهة العقل أن قول هؤلاء قول فاسد (و) أما (الدليل عليه) أي على أن هذا القول قول باطل من جهة مقتضى الشرع فهو (أنه) أي الشارع (أمر باتباع الجماعة) بصيغ مختلفة (وذم من شذ) أي انفرد وانفصل (عن الموافقة) للجماعة (فإن كان المراد به) أي بلفظ الأمة ـ هنا ـ (ما ذكروه) وهو كل من آمن بالنبي ﷺ من زمن البعثة النبوية إلى آخر عمر هذا المنهي عنه على الإطلاق و (إنما يتصور) حصول ذلك وهو امتثال هذا الأمر الذي هو هذا (الاتباع و) اجتناب هذا المنهي عنه من المخالفة (في) يوم (القيامة) و (لا) سبيل إلى ذلك (في) هذه (الدنيا) لأنه لا توجد فيها جماعة تتبع، أو تخالف، لأنه ما دام لم يولد آخر مسلم فإن هذه الجماعة لم تكتمل وبذلك فإنه لا توجد حقيقتها الشرعية التي هي مناط هذا الحكم ـ وجوب الاتباع وحرمة المخالفة ـ وحجية إجماعها واتفاقها. والشارع الحكيم أحكامه محصورة في الحياة الدنيا مقصورة على أهلها ما لم يفنوا، وهذا أصل مقطوع به (فيعلم قطعا) وجزما (أن المراد به) أي بالإجماع هو (إجماع يمكن خرقه ومخالفته في) هذه الحياة (الدنيا وذلك) إنما يتأتى حصوله ويمكن وقوعه ممن جمعوا شرائطه و (هم)

المجتهدون (الموجودون في كل عصر) لأن التحاور والترامي بالآراء وتعاور الاستدلال والاتفاق والاختلاف كل ذلك إنما يتأتى من هؤلاء (أما إذا مات) من خالف في حكم ما (ف) إنه (يبقى أثر خلافه) بعده معتبرا وجوده (فإن مذهبه لا يموت بموته) إذ لا تموت المذاهب بموت أصحابها.

(وسيأتي فيه) أي في هذا الموضوع - اعتبار خلاف من مات - وهل يمكن الإجماع على حكم مسألة قد سبق وقوع الخلف فيه (إن شاء الله تعالى).

(المقام الثالث) أي الموضع والموقع الثالث الذي وقع به الاعتراض وهو (المعارضة) لهذه الأخبار والآيات التي استدل بها على حجية الإجماع (بالآيات والأخبار) الدالة على خلاف ذلك أي القاضية بأن الإجماع ليس حجة شرعية. (أما الآيات) التي يستدل بها في تحقيق هذه المعارضة (ف) هي (كل ما فيها) أي كل الآيات التي فيها (منع الكفر) أي النهي عنه (و) الآيات التي فيها النهي (عن الردة) والوعيد عليها (و) كذلك الآيات التي فيها النهي عن (الفعل الباطل) وهذا كله قد جاء بصيغ تفيد العموم (فهو عام) فالخطاب فيه (مع الجميع) فالنهي فيه موجه إلى جميع أفراد هذه الأمة فردا فردا، مما يدل على أن هذا المنهي عنه - الكفر والردة والفعل الباطل - وما ماثله في كونه منهيا عنه على هذه الصورة أمر ممكن صدوره منهم (فإن لم يكن) ذلك (ممكنا) صدوره ووقوعه منهم (فكيف نهوا عنه) من الشارع فقد ورد ذلك بنص صريح منه، وذلك (كقوله - تعالى - ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ١٦٩﴾ بالإلحاد في صفاته والافتراء عليه (و) كقوله تعالى (﴿وَمَن يَرۡتَدِدۡ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتۡ وَهُوَ كَافِرࣱ فَأُو۟لَـٰۤىِٕكَ حَبِطَتۡ أَعۡمَـٰلُهُمۡ فِی ٱلدُّنۡیَا وَٱلۡـَٔاخِرَةِ﴾) وكقوله تعالى ﴿وَلَا تَأۡكُلُوۤا۟ أَمۡوَٰلَكُم﴾ أي لا يأكل بعضكم مال بعض (بالباطل) أي بالوجه الذي لم يبحه الله تعالى ولم يشرعه (وأمثال ذلك) الذي ذكر من هذه

الآيات. والشارع لا ينهى إلا عن ممكن صدوره ووقوعه من المنهي، ونهيه جميع الأمة عن هذا دليل على أنه يمكن صدوره منهم مجمعين عليه، وهذا يرفع عنهم صفة العصمة من الوقوع في الخطأ والضلالة، إذ كل ممكن وقوعه ليس محالا وهذا أمر بدهي.

(قلنا) لا معارضة بين هذه الآيات وما استدل به على أن الإجماع حجة من الآيات والأحاديث، إذ (ليس هذا) النهي الوارد في هذه الآيات (نهيا لهم) أي لأفراد هذه الأمة (عن الاجتماع) والاتفاق على الكفر والردة وفعل الباطل حتى يرد إمكان ذلك وتصور وقوعه (بل) هو (نهي الآحاد) والأفراد على وجه الانفراد والانفصال، فهذه الهيئة شرط في توجه هذا الخطاب إلى المسلمين (وإن كان كل واحد) منهم (على حياله) وانفراده داخلا (في) هذا (النهي) ويجري عليه حكمه (وإن سلم) توجه هذا الخطاب إلى الأمة كلها على وجه الاجتماع وعن منهي عنه ما (فـ)ـإنه (ليس من شرط) ورود (النهي) عن منهي عنه ما (وقوع) ذلك (المنهي عنه) على وجه اللزوم (ولا جواز وقوعه) أيضا فقد ينهى الله تعالى المكلف عما علم أنه لن يصدر منه إطلاقا، وهكذا (فإن الله تعالى علم أن جميع المعاصي) على سبيل الشمول والاستغراق (لا تقع منهم) أي من المنهيين عنها (و) قد (نهاهم عن الجميع) أي عن جميع المعاصي (وخلاف المعلوم) لله تعالى (غير واقع) على الإطلاق، لأنه لو وقع كان دليلا على الجهل والجهل على الله تعالى محال. وهكذا فقد نهى الله تعالى من ماتوا على الإيمان عن الردة، وعلى هذا السنن يجري كل من نهي عن معصية ومات ولم يقترفها، والله تعالى يعلم أنه لا يقترفها ولكنه نهاه عنها مع ذلك (و) هكذا (قال) الله تعالى (لرسوله ﷺ ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ﴾) أي ليهدمن (﴿عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ و قال) تعالى له أيضا (﴿فَلَا

تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ و) الله تعالى (قد علم) أنه (قد عصمه) من أن يكون (منهم) أي من الجاهلين (و) كذلك قد علم سبحانه (أن ذلك) كله (لا يقع) منه - عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ - ودليل هذا العلم عدم وقوع هذا المنهي عنه منه على الإطلاق. قال البيضاوي في معنى هذه الآية ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾: «كلام على سبيل الفرض والمراد به تهييج الرسل وإقناط الكفرة والإشعار على حكم الأمة، وإفراد الخطاب باعتبار كل واحد واللام الأولى موطئة للقسم والأخريان للجواب، وإطلاق الإحباط يحتمل أن يكون من خصائصهم لأن شركهم أقبح، وأن يكون على التقييد بالموت كما صرح به في قوله تعالى: وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كافِرٌ فَأُولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ، وعطف الخسران عليه من عطف المسبب على السبب.»(1) هذه جملة الآيات التي سيقت لتعارض بها الأدلة الدالة على أن الإجماع حجة والتي تقدم عرضها وسردها كما وقع الجواب عنها .

(وأما الأخبار) المسوقة لهذه المعارضة (فـ) منها (قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «بدأ الإسلام غريبا) لقلة من دخلوا فيه، ووصف بأنه غريب تشبيها له بمن لا أهل له ولا شيعة (وسيعود) أي يرجع (غريبا كما بدأ) ومقتضى هذا أن الناس سينصرفون عنه مرتدين إلى الباطل، حتى يصير إلى الحال الذي كان عليه حين بدأ.

(و) منها كذلك (قوله - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ « خير القرون قرني، ثم الذي يلونهم، ثم الذي يلونهم، ثم يفشو الكذب، حتى إن الرجل ليحلف وما يستحلف، ويشهد وما يستشهد » وكقوله ﷺ: «لا تقوم الساعة إلا على شرار أمتي».

---

(1) تفسير البيضاوي / ٧٤

(قلنا) لا اعتراض بهذا وما ماثله على ما تأسس عليه الإجماع أصلا شرعيا لأن (هذا) الذي ذكر من الحديث لا (يدل) إلا (على) وقوع (كثرة العصيان) من هؤلاء الفسقة (و) بذلك فإنه (لا يدل على أنه لا يبقى) شخص (متمسك بالحق) في فترة زمان هؤلاء الفسقة بل أهل الحق والدين باقون إلى يوم الدين (و) كذلك (لا يناقض) هذا الخبر المذكور (قوله ﷺ «لا تزال طائفة من أمتي) باقية (على الحق) متمسكة به (حتى يأتي أمر الله) وتقوم الساعة (وحتى يظهر الدجال «) وفي تفسير ابن كثير: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يقاتل آخرهم الدجال « هذا هو اللفظ الذي نقل به الحديث، ونقله الحاكم في مستدركه بلفظ: «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم، حتى يقاتل آخرهم الدجال « وقال هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ثم (كيف) تصح هذه المعارضة (و) واقع الأمر قاض بأنه (لا تجري هذه الأخبار) التي استدل بها منكروا كون الإجماع حجة (في الصحة) والثبوت من حيث سندها (و) في (الظهور) من حيث دلالتها (مجرى الأحاديث التي تمسكنا بها) في إثبات هذا الأصل. وإذا فقد التعادل بين الأدلة فقد التعارض بينها كذلك. وبهذا انتهى الكلام على هذه المقامات الثلاثة وقد نجز به بيانها والجواب عما تضمنته من أسئلة واعتراضات فلنرجع إلى إتمام الكلام على حججنا على أن الإجماع حجة، وقد تقدم ذكر مسلكين من ذلك فلنصر الآن إلى ذكر المسلك الثالث قائلين:

(المسلك الثالث) وهو (التمسك بالطريق المعنوي) وهو الطريق العقلي وسدى ولحمة هذا الطريق منسوجة من اللزوم (و) إيضاح هذا المسلك و (بيانه) يتجلى بذكر (أن الصحابة) رضوان الله عليهم وهم خلق كثير (إذا قضوا بقضية) أي حكم، وكانوا في ذلك على وفاق وإجماع (وزعموا أنهم قاطعون

بها) جازمون بثبوتها (فـ) إنهم (لا يقطعون بها إلا على مستند قاطع) من حيث ثبوته ثم مقتضاه (وإذا كثروا كثرة تنتهي إلى حد التواتر) وقد تقدم بيان ضابطه وحقيقته (فـ) إن (العادة) بمقتضاها (تحيل) وتمنع (عليهم الغلط) والغفلة عن وقوعهم فيه (حتى) إنه (لا ينتبه واحد منهم للحق في ذلك) الذي قضوا فيه بتلك القضية ـ الحكم ـ (و) كذلك تحيل العادة عليهم بمقتضاها الغلط حتى لا ينتبه أي منهم (إلى أن) حصول (القطع) والجزم لحكم ما في النفس (بغير دليل قاطع) من حيث ثبوته ودلالته (خطأ) هذا محال فبالضرورة العادية يتحتم أن يتفطن وينتبه منهم واحد أو أكثر إلى هذا الأمر، لما عرف في حركة النظر من انتهاءها إلى الأصل المستند إليه الحكم واستطلاع أحواله، ثم إن النفس لا يمكن أن تقبل القطع فيما دليله ظني، هذا في حق الشخص الواحد فكيف يكون الحال لو فرض ذلك في جمع بلغوا حد التواتر (فقطعهم) وجزمهم (في غير محل القطع) و الجزم (محال في) مستقر (العادة) وهذا أمر يجده كل واحد منا في واقع الحياة (و) بمقتضى ذلك (فـ) إن الصحابة (إن قضوا) بقضاء وحكموا بحكم في مسألة ما وكان ذلك منهم (عن اجتهاد) من قياس ونحوه (فـ) ـإنه (يعلم أن التابعين) يأخذون بهذا القضاء والحكم و (كانوا يشددون النكير على مخالفيهم) أي مخالفي الصحابة في ذلك، وكان التابعون لا يبغون عن قول الصحابة هذا حولا (ويقطعون به) أي يقطعون ويجزمون بأنه الحق (وقطعهم بذلك) الحكم وجزمهم بأنه الحق هو (قطع في غير محل القطع) لأن هذا الحكم لم يكن إلا عن اجتهاد، وأساس الحكم الذي يكون عن اجتهاد إنما هو غلبة الظن، والخطأ فيه أمر محتمل وبذلك (فـ) إنه (لا يكون ذلك) القطع الذي عليه التابعون في ذلك (إلا عن) دليل (قاطع) موجود في هذا المقام فكان موجبا لهذا القطع ألا وهو إجماع الصحابة فهو مناط القطع وموجبه.

فتقرر بهذا أن الصحابة يقطعون بأن ما أجمعوا عليه حق مقطوع به، وما كان ذلك ليقوم بهم لو لم يستندوا فيه على دليل قاطع. فوراء هذا القطع دليل قاطع إليه يستند هذا القطع، والتابعون يقطعون بما حكم به الصحابة ووراء هذا القطع دليل قاطع كذلك (وإلا فيستحيل في) مستقر (العادة) وبقاء قوانينها ونواميسها (أن يشذ) وأن يغيب (عن جميعهم الحق) ولا يتفطن (واحد منهم للحق) والصواب في ذلك. (و) على نفس السنن (كذلك نعلم أن التابعين لو أجمعوا على شيء) أي حكم في مسألة ما وكان ذلك عن اجتهاد (أنكر تابعوا التابعين على المخالف) في ذلك (وقطعوا بالإنكار) عليه (و) القطع بهذا الإنكار (هو قطع في غير محل القطع) لأنه محل اجتهاد ونظر والخطأ فيه أمر محتمل فالقطع فيه غير وارد (فـ) إن (العادة تحيل ذلك) وتمنعه (إلا) إذا كان حاصلا (عن دليل قاطع) يقضي بذلك ويوجبه (و) بناء ومضيا (على) وفق (مساق هذا) القول أي سياقه وما سيق له من معنى معين (قالوا) أي قال أهل هذا المسلك في هذه المسألة (لو رجع) وانخفض عدد (أهل الحل والعقد) أي أهل فسخ الأحكام الدينية والدنيوية وبناءها (إلى عدد ينقص) ويقل (عن عدد التواتر) أي العدد الذي يحصل به التواتر (فـ) إنه (لا يستحيل) ولا يمتنع (عليهم الخطأ في) مقتضى (العادة ولا تعمد الكذب لباعث عليه) وداع إليه وبهذا (فـ) إنه (لا حجة فيه) فالعمل به لذلك ساقط.

هذه صورة هذا المسلك وطريقة بناء الاستدلال فيه (وهذه الطريقة) طريقة (ضعيفة عندنا) لا يتحقق بها ما سيقت له من مطلوب وهو إثبات كون الإجماع حجة، وذلك (لأن منشأ) أي محل نشوء (الخطأ) ومنبته هنا أمران وهما (إما تعمد) هم (الكذب وإما ظنهم ما ليس) من الأدلة (بقاطع) دليلا (قاطعا) يفيد العلم الضروري (و) المنشأ (الأول) وهو تعمد الكذب (غير جائز على عدد

التواتر) كما سبق بيان ذلك (وأما) المنشأ (الثاني فـ) إنه (جائز) في حقهم وإن بلغ عددهم ما بلغ في الكثرة (فقد قطع) أغلب (اليهود) وجزموا (ببطلان نبوة عيسى ومحمد عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وهم) عددهم (أكثر من عدد) ما يحصل به (التواتر) ويقع (و) قطعهم هذا (هو قطع في غير محل القطع) لأنه مستند إلى أمور ظنية لا تفيد العلم، وقد تكون شبها فقط (لكن ظنوا ما ليس بقاطع قاطعا) ثم تواتر ذلك، (و) مثلهم (المنكرون) الجاحدون (لحدوث العالم) القائلون بقدمه (و) كذلك المنكرون لـ(النبوات) القائلون بأن عقل الإنسان كاف في معرفة الحق والباطل، وأنه يستغنى به في كل شيء فلا حاجة معه إلى غيره (و) مثلهم (المرتكبون لسائر) أي جميع (أنواع البدع) في الدين العقدية وغيرها (والضلالات) وهي ما يضل به من الأقوال والمناهج والتصرفات فإن أفراد كل واحدة من هذه الجماعات (عددهم بالغ مبلغ عدد التواتر) بل هو أكثر منه أضعافا (و)هم ممن قد (يحصل الصدق بإخبارهم) فلو أنهم أخبروا بخبر لحصل عنه العلم الضروري بصدقهم (ولكنـ)ـهم (أخطأوا بالقطع) والجزم (في غير محل القطع) إذ لم يكن سوى محل الظن هذا إن لم يكن محل ما هو أدنى من ذلك وهو الوهم.

هذا هو الوجه الأول الذي تبين به ضعف هذه الطريقة (و) الوجه الثاني هو أن (هذا القائل) بهذه الطريقة (يلزمه أن يجعل إجماع اليهود والنصارى حجة) لأنه استوفى شرائط الإجماع الذي هو حجة عنده (و) بذلك فإن الإجماع (لا يخصص بهذه الأمة) بل يشمل كل إجماع كان عن عدد التواتر كما تقدم ذكره، ومنه إجماع المجوس واليهود والنصارى (وقد أجمعوا على بطلان دين الإسلام) وهم في ذلك على ضلال مبين.

(فإن قيل هذا) الذي مضينا عليه في هذه الطريقة ما هو إلا (تمسك بـ) مقتضى (العادة) وموجبها (وأنتم) أنفسكم (في) مجرى (نصرة المسلك

الثاني) وهو مسلك التمسك بالسنة (استروحتم) أي طلبتم الراحة وصرتم في طلب ذلك (إلى العادة) وبنيتم عليها ما قررتموه هناك (وهذا) الذي نحن عليه هنا من التمسك بحكم العادة ومقتضاها هو (عين الأول) الذي مضيتم عليه في ذلك المسلك.

(قلنا) ليس كذلك فإن (العادة لا تحيل) ولا تمنع (على عدد التواتر أن يظنوا ما ليس بقاطع قاطعا) بل تجيزه وتقضي بإمكانه، واحترازا (عن) وقوع هذه الآفة وتحصنا منه (قلنا) إن (شرط) إفادة (خبر التواتر) العلم الضروري المقطوع به هو (أن يسند إلي) مدرك (محسوس) كالمشاهد لا المعقول ولو فرض أن الإجماع بناه القائلون به على خبر مظنون فقط فإنه لن يقع الانقياد لهم ولن يسكت عن تصرفهم هذا(و) ذلك لأن (العادة تحيل) بمقتضاها وموجبها السنني (الانقياد) أي الخضوع والاستسلام (والسكوت عمن دفع) ورد ونسخ (الكتاب والسنة المتواترة بإجماع دليله خبر مظنون غير مقطوع به) ومقام الكتاب ثم السنة المتواترة لقوة ثبوتها في قلوب المسلمين مقام عظيم وخطير فهم لا يقبلون بالمس بما ورد في القرآن من لفظ وحكم لخطورة هذا الأمر وعظم وقعه على نفوسهم ومثل هذا قد يقال في شأن السنة المتواترة - أيضا - لشدة اتصالها بالنبي ﷺ واستنادها إليه، فإن هم قبلوا أن ينسخ حكم من أحكام الكتاب أو هذه السنة فاعلم أن ذلك قد حصل عن دليل قاطع يفيد العلم الضروري شرعا فيما دل عليه، ولا يكون هذا الدليل بهذا المقام إلا إذا كان مستندا إلى أمر ضروري يفيد العلم (وكل ما هو ضروري) من حيث ما يفيده من علم ويدل عليه من مدلول فهو إنما (يعلم بالحس) كالبصر والسمع (أو بقرينة الحال) المفيدة للقطع وقد تقدم بيان صورته في أثناء الكلام على خبر الواحد المفيد للعلم (أو) يعلم (بالبديهة) والضرورة العقلية فالطريق المدرك

به الضروري من العلوم و(منهاجه واحد) عند جميع الناس فهم فيه سواء (و) بذلك (يتفق الناس) جميعا (على دركه) وتحصيله ومعرفته (والعادة تحيل) بمقتضاها وقانونها في هذا الشأن (الذهول عنه) والغفلة عن إدراكه (على أهل التواتر) كما تقدم ذكر ذلك في أثناء الكلام على التواتر (و) أما (ما هو) حكم (نظري) يدرك بالتأمل واستثمار المقدمات بترتيبها ومطالعتها من حيث تدل على المطلوب (فـ) إن (طرقه مختلفة) فليست طريقته واحدة تفرض بقوتها الحجية المضي على وفقها وحدها وعلى الخضوع لحكمها كما هو شأن الحكم الضروري، وإنما هو على خلاف ذلك فطرقه التي توصل إليه متعددة، فهذا قد يصل إليه بطريق وذاك قد يصل إليه بطريق آخر وأولئك قد يصلون إليه من طريق غير هذا أو ذاك، وكل يعتمد في ذلك على دليل ظني يراه حجة فيه وبذلك (فـ) إنه (لا يستحيل في) الأمر الذي تقتضيه (العادة) من حكم في ذلك (أن يجتمع أهل التواتر) ويتفقوا (على) الوقوع في (الغلط فيه) أي في الحكم النظري.

فهم ليسوا بمنأى عن هذا الأمر في حق هذا الحكم، وإذا تقرر هذا فإنه يرفع به الغطاء عن اختلاف طريقة الاعتماد على مقتضى العادة في المسلك الثاني وطريقة الاعتماد على ذلك في هذا المسلك الثالث، ففي المسلك الثاني أسند إلى العادة إحالة ما أحالته حقا وعلى قطع وجزم، وفي هذا المسلك الثالث أسند إليها إحالة ما لم تحله ولم تمنعه (فهذا هو الفرق بين المسلكين) في هذه القضية ـ الاعتماد على مقتضى العادة وموجبها ـ والمصنف قد بين هذا الأمر بيانا كافيا، فلا حاجة إلى اجترار القول في ذلك (فإن قيل) نعم، نحن نسلم بأنه قد (بان) و ظهر (بـ) ما تضمنه (المسلك الثاني) من حجة وبرهان (أن ما أجمعوا) أي ما أجمع عليه أهل الحل والعقد من هذه الأمة (حق وليس بخطأ

فما الدليل) الشرعي أو غيره (على جوب اتباعه) وحرمة مخالفته، فهل كل ما هو حق يجب اتباعه، هذا غير مسلم (ف) إن (كل مجتهد مصيب للحق) عند المصوبة (ولا يجب على مجتهد آخر) غيره (اتباعه) وهذا أمر مجمع عليه. فكون حكم ما حقا ليس مناط وجوب اتباعه، بل إن الباطل قد يكون اتباعه واجبا، (و) يدل على ذلك أن (الشاهد المزور) - بكسر الواو - (مبطل) أي آت بالباطل ناطق به (و) مع ذلك (يجب على القاضي اتباعه) وبناء الحكم على شهادته. وبهذا وما قبله تعلم أنه لا تلازم بين كون الشيء حقا وبين وجوب اتباعه (فوجوب الاتباع شيء وكون الشيء حقا) شيء آخر (غيره) فلا يجتمعان على الدوام، ولا يفترقان على الدوام، فهما غير متلازمين بالضرورة.

(قلنا) جوابا عن هذا (أجمعت الأمة) واتفقت (على وجوب اتباع الإجماع) فيما يكون عنه من حكم ورأي ديني (وأنه من الحق الذي يجب اتباعه) وتحرم مخالفته بكل حال على من بلغه (و) كذلك (يجب القطع) والجزم (بكونهم محقين) قائلين بالحق (في قولهم: «يجب اتباع الإجماع») فيما يكون عنه من حكم.

هذا ما يجب على كل مسلم اعتقاده والمضي عليه في هذا الشأن (ثم نقول) مقررين الأصل الذي تقرر في هذا الشأن وهو أن (كل حق علم كونه حقا فالأصل فيه) هو (وجوب الاتباع) له والعمل به (والمجتهد) هو أيضا (يجب اتباعه) والاقتداء به (إلا على المجتهد) الذي لا يجوز له التقليد و(الذي هو محق أيضا) أي مدرك للحق قائل به فيما أداه إليه اجتهاده من حكم أو رأي (فقدم حق حصل) له (باجتهاده على ما حصل) من حق (باجتهاد غيره في حقه) لأن الشرع قضى عليه بذلك وألزمه بأن يعمل بما أداه إليه اجتهاده، فإن خالف ذلك عصى وفسد عمله.

وهذا سيأتي بيانه مفصلا في أثناء الكلام على الاجتهاد. (و) أما (الشاهد المزور) الكاذب في شهادته قصدا (فإنه لو علم كونه مزورا) مفتريا الكذب فيما شهد به (لم يتبع) بل يجب طرح شهادته وأن يؤدب حتى يصد عن فسقه هذا والعمل بما يكون عنه (ويدل عليه) أي على وجوب اتباع الإجماع (أيضا ذمه) أي ذم الشارع (من خالف الجماعة) الإسلامية الأمة وفارقها (وأنه) أي الشارع (ذكر هذا) الذم (في معرض الثناء على الأمة) وفي بيان علو مقامها وذلك في قوله تعالى: ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وفي قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: لا تجتمع أمتي على ضلالة (ولا يتحقق ذلك) الاتباع والثناء في حقها ويثبت لها (إلا بـ) تشريع (وجوب الاتباع لها) إذ ذم من خالفها في معرض مدحها من غير أن يكون اتباعها واجبا لا يوجب لها أي ثناء، فتقرر بهذا أن اتباعها واجب (وإلا فـ) إنه (لا يبقى له) أي لهذا الثناء (معنى إلا) معنى (أنهم محقون) آتون بالحق قائلون به (إذا أصابوا دليل الحق) الذي يحقق لهم أنهم محقون (وذلك جائز في حق كل واحد من أفراد المؤمنين) وآحادهم، وبذلك (فليس فيه) أي في هذا الثناء (مدح) لهذه الأمة (و) لا (تخصيص) لها بشيء تميز به ويرفع قدرها به (ألبتة) أي قطعا.

وهذا كله مردود لما فيه من إفراغ هذه الأخبار الواردة في مدح هذه الأمة والثناء عليها من مدلولها و مقتضاها الدالة عليه واقتضته على القطع في الثناء عليها بما تقدم ذكره ومنه تشريع وجوب اتباعها في كل ما أجمعت عليه من حكم ورأي لكون إجماعها حجة شرعية قطعية، هذا منتهى القول في هذا الباب الأول.

الباب الثاني:

في بيان أركان الإجماع:

أي هذا هو (الباب الثاني) من أبواب هذا الأصل الثالث الذي هو الإجماع. وهذا الباب معقود وموضوع (في بيان أركان) هذا الأصل وهو (الإجماع) وبيان حقائقها وبعضهم يعبر عن هذه الأركان بالشروط. هذه ترجمة هذا الباب (و) أما متضمنه مفصلا فإننا نورده قائلين وعلى الله التكلان:

اعلم أن هذا الأصل (له ركنان) والركن ما قامت به الماهية وكان ذاتيا لها، أحد هذين الركنين هو (المجمعون) ويتعلق النظر والبحث بهم من حيث بيان حقيقتهم، وأفرادهم، ومن لا يعد منهم ومن وقع تردد في حقه من جهة كونه منهم أو لا. (و) الثاني (نفس الإجماع) ويتعلق به النظر والبحث من حيث بيان حقيقته وهو ما يترتب عليه العلم بما هو منه وبما ليس منه، هذا هو القول الجملي في بيان متعلق القول والنظر في الركنين، فليصر بعد هذا البيان إلى القول التفصيلي في ذلك وما يتعلق به.

(الركن الأول المجمعون) والمراد بهم من تقوم بهم حقيقة الإجماع وتصح (وهم أمة محمد ﷺ) أمة الإجابة ولا اعتبار بموافقة من هو خارج عن الملة ولا بمخالفته (وظاهر هذا) اللفظ وهو أمة محمد (يتناول كل) شخص (لكن لكل) معنى (ظاهر) غير نص (طرفين واضحين في) جريان (النفي والاثبات) عليهما به، فيخرج به طرف النفي عن حكمه، ويثبت به الطرف الذي أثبته (و) له كذلك (أوساط متشابهة) تترد بحالها بين الطرفين وهذه هي التي تكون عادة موضع الدراسة والبحث والنقاشات والاختلافات بين أهل العلم والنظر، وأما الواضح في الإثبات والنفي فإنه من حيث كونه منفيا أو مثبتا

لا يجري فيه الخلف ولا لوازمه من التناقش والتحاور والإيراد والانفصال، فإن جرى فيه شيء من ذلك فإنه يكون مسلطا على تعيين ماهيته، وبذلك فإنه إن ذكر إنما يذكر لتعيينه وبيانه، ومن المعلوم أن المنهج المتعارف عليه عند المؤلفين في ترتيب أجزاء الموضوع ذكرا هو تقديم ما يكون الكلام فيه قليلا على ما يكون فيه الكلام كثيرا وطويلا، وعلى هذا مضى المصنف فقال: (أما الواضح) هنا دخوله في (الإثبات) لأنه مقطوع بتناول لفظ الأمة له (فهو كل فقيه (مجتهد) يستفرغ جهده في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة (مقبول الفتوى) لكونه عدلا ثقة، وكل من كان هكذا (فهو) من (أهل الحل) لما أبرم من الآراء والأقوال (و العقد) لما انحل من الآراء والأقوال ولما يحدثه بنظره (قطعا) وجزما (فـ) هذا (لابد من موافقته في) تحقيق (الإجماع) هذا وتحصيله، فلو لم يوافق عُدِم الإجماع وفُقد بذلك.

(وأما الواضح) اندراجه (في) طرف (النفي) لعدم تناول لفظ الأمة له -هنا-، وهو ما أخرجه من طرف الإثبات وجعله في طرف النفي (فـ)ـهو (الأطفال) الذين لم يبلغوا الحلم (والمجانين) جمع مجنون وهو من غلب على عقله الجنون (والأجنة) جمع جنين: الولد ما دام في بطن أمه فهؤلاء ليسوا من أهل الإجماع في ورد ولا صدر (فإنهم وإن كانوا من الأمة، فـ) إننا (نعلم أنه ﷺ ما أراد بقوله: «لا تجتمع أمتي على الخطأ) أو الضلالة (إلا مَن) من هذه الأمة (يتصور منه) أي يمكن منه (الوفاق والخلاف في المسألة) المطرحة للنظر والاجتهاد (بعد فهمها) وهذا الفهم شرط في ذلك وعليه (فـ) إنه (لا) يمكن أن (يدخل فيه) أي فيما ذكر من أهل الإجماع (من لا يفهمها) لتعذر فهمه لها، ولاشك أن من ذكروا ليسوا من أهل فهم المسائل وبذلك فإنه لا سبيل إلى عدهم من أهل الإجماع.

(وبين الدرجتين) درجة الإثبات ودرجة النفي توجد درجة (العوام المكلفون) وهم من ليسوا من أهل العلم الشرعي (و) كذلك درجة (الفقيه الذي ليس بأصولي) وهو من يحفظ الفروع الفقهية ولكنه لا علم عنده بأصول الفقه (و) مثله (الأصولي) وهو العارف بأصول الفقه ولكنه لا علم عنده بأحكام المسائل الفقهية (و) كذلك (المجتهد الفاسق) إما بعقيدته وإما بجوارحه، وهذا إنما ذكر هنا على سبيل الاحتمال والفرض، إذ من بلغ درجة الاجتهاد لا يكون فاسقا (و) كذلك (المبتدع) في الدين ما ليس منه (الناشئ) الصغير (من التابعين - مثلا - إذا) كان قد (قارب) وناهز (رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة) ولكنه انقرض عصر الصحابة قبل أن يصير مجتهدا. فهؤلاء جميعا منزلتهم بين المنزلتين - الدرجتين - المذكورتين اللتين تحلتا بالوضوح في النفي والإثبات. وبما أن أرباب هذه المنزلة الوسطى المشتملة على هذه الأوساط المتشابهة محال بحث ونقاش وخلاف وتردد النظر (ف) إننا (نرسم) ونضع (في) شأن (كل واحد) ممن ذكروا (مسألة) تضمن ما أثمرته الأنظار في حقه من بيان وحكم وما توسل به إلى ذلك من بحث ونقاش فلنصر إلى ذلك قائلين:

المسألة الأولى:

(مسألة) دخول العوام في المجمعين، والمراد بالعوام هنا من ليسوا من أهل الاجتهاد ولا ممن قارب أهله، والذي تقرر في هذه المسألة هو أنه (يتصور) أي يمكن (دخول العوام في) أهل (الإجماع) وعدهم منهم (فإن الشريعة) -الفاء تعليلية- وما بعدها علة للحكم السابق- وهو تصور دخول العوام في أهل الإجماع، يعني: أن أحكام الشريعة الإسلامية (تنقسم إلى ما يشترك في) معرفته و(دركه العوام) من ليسوا من أهل العلم الشرعي (والخواص) وهم العلماء (كـ) وجوب (الصلوات الخمس ووجب الصوم) لشهر رمضان (و) وجوب أداء (الزكاة و) وجوب (الحج) لبيت الله الحرام (فهذا) القسم كله وما في مرتبته من حيث انتشار العلم به (مجمع عليه) فلا أحد من المسلمين يخالف فيه أو ينكره (والعوام وافقوا الخواص في الإجماع) عليه (وإلى ما يختص) ويستبد (بدركه) والعلم به (الخواص) وهم أهل العلم الشرعي والفقه، وذلك (كتفصيل أحكام الصلاة) والتمييز بين ما هو فرض منها وما هو سنة وما تبطل الصلاة بتركه، وما لا تبطل بتركه، وما يسجد له وما لا يسجد له (و) تفصيل أحكام (البيع) والتمييز بين ما هو حرام منها، وما هو مكروه، والباطل بالإجماع وما اختلف فيه وتردد النظر فيه بين الصحة والبطلان (و) أحكام (التدبير) وهي الأحكام المتعلقة بالعبد المدبر، وهو من علق سيده عتقه بموته وقال له: أنت حر عن دبر مني (و) أحكام (الاستيلاد) و طلب السيد الولد من الأمة بوطئها (فما أجمع عليه الخواص) وهم الفقهاء من هذه الأحكام (فالعوام متفقون على أن الحق فيه) و بذلك يلزمهم العمل به، وإن كان هذا الإجماع قد سبقه الخلاف بين المجمعين وكذلك (ما أجمع عليه أهل الحل والعقد) وهم أهل الاجتهاد (لا يضمرون) أي لا يخفون (فيه) أي

في هذا المجمع عليه (خلافا أصلا) بل أجمعوا عليه من أول نظرهم فيه (فـ) العوام (هم موافقون أيضا فيه) لأنهم ملزمون بذلك فيقضى عليهم بهذا الحكم ثم إن العامة مجمعة على أن حكم الله ما أجمعت عليه الخاصة وإن لم يعرفوه عيانا، (ويحسن تسمية ذلك) الإجماع الموافق عليه العوام والخواص (إجماع الأمة قاطبة) بلا محاشاة أي فرد منها، وهؤلاء الخواص هم قادة بناء الأحكام الشرعية وهم الرؤوس في ذلك، فالواجب على العوام أن يصدروا عن رأيهم، (كما أن الجند إذا حكموا جماعة) أي جعلوهم حكاما وولوهم أمرهم، وهذه الجماعة (من أهل الرأي) الإصابة في النظر والاتصاف بالحكمة، وفوضوا إليها الأمر (في مصالحة) عقد صلح مع (أهل قلعة) حاصروها والقلعة أي الحصن المنيع، (فصالحوهم) أي عقدوا الصلح معهم (على شيء) معين كإعطاء مال أو ما جرى مجرى ذلك، فإنه (يقال) في وصف تلك المصالحة (هذا) الأمر حصل ووقع (باتفاق جميع الجند) هؤلاء.

(فإذا) ـ الفاء تفريعية، بناء على هذا (كل) حكم ورأي (مجمع عليه من المجتهدين فهو مجمع عليه) كذلك (من جهة العوام) حكما فليس للخاصة إجماع على شيء يخرج منه العامة (وبه) أي بهذا الأمر وهو أن إجماع الخواص إجماع من جهة العوام أيضا حكما (يتم إجماع الأمة) قاطبة.

(فإن قيل) إنا نراكم حريصين على إدخال العوام في أهل الإجماع وقد حققتم ذلك بهذا الوجه الذي ذكرتموه، لكن قد يحدث التمرد على هذا القانون، فينخرم هذا الوفاق وعلى هذا (فـ) إنه يرد هنا سؤال وهو ما الذي تقوله فيما (لو خالف عامي) من أهل الملة (في) حكم (واقعة) أمر حدث للمسلمين ونازلة ألمت بهم (أجمع عليها) أي على حكمها (الخواص) أهل الحل والعقد (من أهل العصر) الذي فيه هذا العامي (فهل) يلغى خلافه هذا

ويطرح ويصير كأنه لم يكن وبذلك (ينعقد) هذا (الإجماع دونه) يعني دون وفاقه أو يعتد بخلافه فينخرم هذا الإجماع (إن كان) هذا الإجماع (ينعقد) بدون وفاقه (فكيف خرج) هذا (العامي من) عموم لفظ (الأمة) المحمدية التي قصدت في قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ «أمتي لا تجتمع. على ضلالة» وبأي حجة يستثنى من ذلك مع أنه قد يقصد بالأمة الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة، فإذا انتفت انتفت معها العصمة؟ (وإن لم ينعقد) هذا الإجماع بدون وفاقه (فكيف يعتد بقول العامي) في هذا الأمر وهو ليس من أهل النظر في أدنى مراتبه والقول الفقهي متوقف تحصيله على الاجتهاد كما هو معلوم ؟

(قلنا) الجواب عن هذا السؤال ـ وبيان حكم هذا الأمر -(قد اختلف فيه فقال قوم) ممن استصحبوا في نفوسهم عموم لفظ الأمة لكل فرد من أفرادها على وجه الاستغراق والشمول التام (لا ينعقد الإجماع) بدون وفاقه (لأنه من الأمة) والعصمة إنما تكون للأمة إذا أجمعت كلها، فلا عصمة لها إلا بهذه الهيئة، وعلى هذا (فلابد من) ثبوت (تسليمه) لما يكون عن أهل الإجماع من حكم (بالجملة) بأن يصرح بذلك ناصا عليه بقول مجمل بأن يقول مثلا: كل ما يكون صادرا عن أهل الاجتهاد فإنني أقبله وأسلمه (وبالتفصيل) بأن ينص على قبول عين الحكم في تلك الواقعة. وهذا المذهب نقل عن بعض المتكلمين ونسب للقاضي وورد في مختصر (التقريب) خلافه. ونسب- أيضا-للآمدي .

(وقال الآخرون) وهم الجمهور، وقال الزركشي: عند الأكثرين لقوله تعالى ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾ وقال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «العلماء ورثة الأنبياء» واحتج الروياني بما يروى أن أبا طلحة الأنصاري خالف الصحابة وقال البرد لا يفطر لأنه ليس بطعام ولا شراب، قال فردوا قوله ولم يعتدوا بخلافه. قال ابن دقيق العيد: وهو الصواب لوجوب رد العوام إلى قوله المجتهدين وتحريم الفتوى في الدين منهم (و) هذا القول الذي عليه الجمهور (هو) القول (الأصح)

وهو (أنه ينعقد) ويحصل بدونه، وذلك ثابت (بدليلين: أحدهما: أن العامي ليس أهلا لطلب) الحق و(الصواب) في بناء الأحكام الفقهية (إذ ليس له آلة) وأداة (هذا الشأن) وهو الطلب المذكور. والآلة التي يتحقق بامتلاكها الاتصاف بهذا الوصف طلب الصواب هي ما اشترط في التحلي بالاجتهاد من شروط، والعامي خِلو من ذلك (فهو كالصبي والمجنون في نقصان) هذه (الآلة) والتجرد منها (ولا يفهم عقلا من عصمة الأمة من الخطأ) في الحكم (إلا عصمة من يتصور منه الإصابة) فيه وذلك (لأهليته) العلمية والنظرية لأن من لا يتصور وقوع الإصابة منه للحكم الشرعي بنظره كيف يتصور منه الاتصاف بالعصمة في ذلك، وبدهي أن العامي لا تتصور منه الإصابة في هذا الشأن لأن الفعل الذي يتوقف عليه - وهو النظر الفقهي - ليس من أهله، وإذا فقد الشرط فقد المشروط، وبذلك فالعامي من هذه الأمة لا يندرج تحت من عني بالعصمة في هذا الخبر.

(و) الدليل (الثاني وهو الأقوى) دلالة على أن العامي لا عبرة بوفاقه ولا بخلافه (أن) أهل (العصر الأول من الصحابة قد أجمعوا على أنه لا عبرة) ولا اعتداد (بـ) وفاق (العامة) ولا بخلافهم (في هذا الباب) باب بناء الأحكام الفقهية (أعني) بالصحابة - هنا - (خواص الصحابة) وهم فقهاؤهم وأهل الفتوى منهم (وعوامهم) وهم من ليسوا كذلك فكلهم ذهبوا إلى أنه لا عبرة بموافقة العامي ولا بمخالفته (ولأن العامي) من جهة أخرى (إذا قال قولا) في شأن أمر ديني من غير دليل (علم أنه) خطأ لأنه لا يقوله إلا (عن جهل وأنه ليس يدري) معنى (ما يقول) ولا مأخذه ومدركه وبذلك يتقرر على القطع والجزم ثبوت خطأه (وأنه) بذلك (ليس أهلا للوفاق) في هذا الباب (و) لا لـ (لخلاف) فيه، ويتفرع (عن هذا) أنه (لا يتصور صدور هذا) الخلاف (من عامي عاقل) كيس فطن (لأن العاقل) لا يتجاسر على

القول في الدين بدون علم وإنما (يفوض) أمر (ما لا يدري) والقول فيه (إلى من يدري) ويعلم، هذا بيان حال هذه المسألة ومضمونها، وبعد هذا البيان يجب أن يعلم أن هذا إنما أتي به على سبيل التقدير (فـ) إن (هذه صورة) فرضت وقدّر حصولها (و) هي في واقع الأمر (لا وقوع لها أصلا) فلم ينقل عمن مضوا أن أحدا من العامة عاند الإجماع وخالفه. وهذا كله يدل على أن خلاف العامي لا يلتفت إليه في شأن الإجماع، وأن الإجماع ينعقد بدون وفاقه (ويدل عليه) كذلك (انعقاد الإجماع على أن العامي يعصي بمخالفته) وجحده ما اتفق عليه (العلماء ويحرم ذلك عليه) لأنه ترك أمرا واجبا عليه، والأمر بالشيء نهي عن ضده الوجودي (ويدل على عصيانه) هذا (ما ورد) عن النبي ﷺ (من ذم الرؤساء الجهال) الذين (إذا) سئلوا (ضلوا) صاروا إلى الضلالة (وأضلوا) غيرهم (بغير علم) وذلك في قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا» متفق عليه.

(و) يدل عليه أيضا (قوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ فـ) قد (ردهم) سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ (إلى أهل الاستباط) وهم الفقهاء المجتهدون الذي هم أرباب الأهلية والقدرة على استنباط الأحكام الفقهية من أدلتها (وقد وردت أخبار كثيرة) عن النبي ﷺ (بإيجاب المراجعة للعلماء) على من حزبه أمر واحتاج فيه إلى فتوى شرعية، ومن ذلك ما ورد عن جابر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: خرجنا في سفرٍ فأصابَ رجلا منا حجرٌ، فشجّهُ في رأسِهِ، ثم احتلمَ، فسألَ أصحابه: هل تجدونَ في رخصةٍ في التيممِ؟ قالوا: ما نجدُ لك رخصةً وأنت تقدرُ على الماءِ. فاغتسلَ فماتَ، فلما قدمنا على رسولِ اللهِ ﷺ أُخبر بذلكَ، فقال:

قتلوهُ قتلهُم اللهُ ! ألا سأَلوا إذا لم يعلموا، فإنما شفاءُ العيّ السؤالُ، إنما كان يكفيهِ أن يتيممَ ويعصرَ أو يعصبَ على جرحهِ، ثم يمسحُ عليهِ، ويغسلَ سائرَ جسدهِ.[1]

(و) كذلك وردت أحاديث بـ (تحريم فتوى العامة) التي لا تكون إلا (بالجهل و) اتباع (الهوى) كما في قوله ـ ﷺ: إنَّ اللهَ لا يقبِضُ العِلمَ انتزاعًا مِن النّاسِ ولكِنْ يقبِضُ العُلماءَ بعِلْمِهم حتّى إذا لم يَبْقَ عالِمٌ اتَّخذ النّاسُ رُؤساءَ جهّالًا فسُئِلوا فأفتَوْا بغيرِ عِلمٍ فضَلُّوا وأضَلُّوا، وقوله ﷺ ـ أيضا ـ: (من أُفتيَ بغير علم كان إثمه على من أفتاه) وقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: (أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار) وما روي عنه ﷺ أنه قال: (من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء وملائكة الأرض) ونحو ذلك من الأحاديث الواردة في هذا الشأن.

نعم، كل هذا وارد (و) لكن (هذا) الدليل الأخير وهو أن العامي يعصي بهذه المخالفة لأنها محرمة عليه (لا يدل على) أن (انعقاد الإجماع) يحصل ويقع (دونهم) أي دون وفاقهم (فإنه يجوز أن يعصي بـ) ـهذه (المخالفة كما يعصي من يخالف) العمل بـ (خبر الواحد) فكلاهما قد خالف دليلا شرعيا فأثر هذه المخالفة هو حصول الإثم والوقوع في المعصية فقط (ولكن) هذه العامي الذي خالف الإجماع (يمتنع وجود الإجماع) ووقوعه (بمخالفته) هذه (والحجة) إنما هي (في) انعقاد (الإجماع) وهو غير حاصل لأن هذا المخالف فرد من هذه الأمة وخلافه يلغي صفة الإجماع عنها (وإذا امتنع) انعقاد الإجماع فقد امتنع سواء امتنع (بمعصية أو) امتنع (بما ليس بمعصية فـ) إنه (لا حجة) فيه ما دام غير منعقد.

---

(١) أخرجه أبو داوود والدراقطني واللفظ له، والبيهقي.

فإذا عرفت هذا تبين لك أن هذا الدليل الأخير لا يدل على انعقاد الإجماع بدون وفاق العامي (وإنما الدليل) الحقيقي القاضي بأن الإجماع منعقد وافق العامي أهله فيه أولا هو (ما ذكرناه) وشرحناه (من قبل) في صدر هذا الاستدلال وقطبه ما وصفناه بأنه الأقوى.

خاتمة هذه المسألة: ذكر المصنف في معرض مخالفة الإجماع مخالفة العامي - بصيغة الإفراد - وذكر غيره في ذلك مخالفة العوام، بصيغة الجمع، ويمكن جعل أل في العامي للاستغراق - العموم - فيكون مثل هذا الجمع في الدلالة القاضية بالعموم والشمول فيه، ويدل على قصد المصنف ذلك في هذه اللفظة - العامي - ما سيأتي من تعبيره بلفظ العوام في المسألة الموالية.

المسألة الثانية:

(مسألة) الاعتداد في الإجماع برأي من لم يبلغ درجة الاجتهاد من أهل العلم، وذلك أننا (إذا قلنا لا يعتبر قول العوام) في انعقاد الإجماع سواء جاء على وفاق أو على خلاف، ولا يعتد به وذلك (لقصور آلتهم) العلمية والنظرية عن الصلاحية لبناء الأحكام الفقهية وفهم أدلتها كما تقدم بيان ذلك (فرب) قاصر لدرايته ومعرفته على علم معين دون غيره كعارف بأصول الفقه، وحافظ للفروع الفقهية (متكلم) عالم بعلم الكلام ـ علم العقائد ـ (ونحوي) عالم بعلم النحو (ومفسر) عالم بتفسير القرآن (ومحدث) عالم بالحديث وعلومه (هو) كذلك (ناقص الآلة) المحتاج إليها (في درك الأحكام) واستنباطها من أدلتها لأن ذلك الذي هو متمرس فيه ما هو إلا جزء من تلك الآلة المحتاج إليها في هذا الشأن -الاجتهاد-، وهذا غير كاف في درك الأحكام واستنباطها من مداركها، وعليه فهل يعتد بخلافه في انعقاد الإجماع في حكم واقعة ما، فإذا خالف فيه انخرم ذلك الإجماع أو لا يعتد بخلافه لقصوره عن درجة الاجتهاد ثم إنه عامي في غير فنه، اختلف في ذلك (فقال قوم) وهم الجمهور (لا يعتد إلا بقول أئمة المذاهب) الفقهية (المستقلين) المستبدين (بالفتوى) المستنبطين للأحكام من أدلتها باستقلال والمحصلين لها بنظرهم واجتهادهم من غير تقليد في ذلك بعينه، وذلك (كالشافعي ومالك وأبي حنيفة وأمثالهم) كالليث بن سعد والأوزاعي وطاوس اليمني والطبري وغيرهم و(من) قبل هؤلاء جميعا مرتبة ووجودا فقهاء (الصحابة) وسيأتي ذكر بعضهم (و) فقهاء (التابعين) كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وابن سيرين وعطاء الخراساني وسفيان الثوري وهو أعلم أهل زمانه، والنخعي وغير هؤلاء وهم جمع كثير وجم غفير فهؤلاء هم من يعتد بخلافهم ووفاقهم في الإجماع لا غير، قال إمام الحرمين:

«لا قول لمن لم يبلغ مبلغ المجتهدين وليس بين من يقلد ويقلد مرتبة ثالثة فإن قيل إذا أجمع المفتون والمتصرفون الذين لم يبلغوا ذروة الفتوى فهذا إجماع مقطوع به وإذا أجمع المفتون وخالفهم المتصرفون فيلتحق هذا بما لا يقطع بكونه إجماعا وإنما يقوم الإجماع حجة إذا كان النظر مقطوعا به قلنا النظر السديد يتخطى كلام القاضي وعصره ويترقى إلى العصر المتقدم ويفضي إلى مدرك الحق قبل ظهور هذا الخلاف.

فأما التحقيق -خالف القاضي أو وافق- أن المجتهدين إذا أطبقوا لم يعد خلاف المتصرفين مذهبا محتفلا به فإن المذاهب لأهل الفتوى»[١].

(ومنهم) أي من أهل العلم (من ضم إلى) هؤلاء (الأئمة) في هذا الأمر -من يعتد بقوله في انعقاد الإجماع مخالفة ووفاقا- وجمع إليهم (الفقهاء الحافظين) المستحضرين (لأحكام الفروع) الفقهية (الناهضين) القائمين (بها) بإتقانهم لصور تلك الفروع والفروق بينها، ولأحكامها على سبيل التعيين لها، بحيث يعلمون لكل فرع حكمه الذي قرره فيه من قرره من أهل الاجتهاد، بحيث لو سألتهم عن حكم فرع من تلك الفروع أجابوك في الحال ضابطين لذلك مستحضرين له فهؤلاء مثل الأئمة من حيث حملهم للأحكام الفقهية وعلمهم بها فوجب أن يلحقوا بهم في هذا الأمر. (لكن) هذا الذي ألحق هؤلاء الفقهاء الحافظين لأحكام الفروع بالأئمة في هذا الشأن (ألغى) قول (الأصولي) العارف بالأصول (الذي لا يعرف تفاصيل) أحكام (الفروع ولا يحفظها) وإن كان يعلم القواعد الكلية التي قد تبنى عليها تلك الأحكام أو بعضها، لأن حكم الفرع يبنى على مراحل في كل مرحلة تعرض احتمالات لابد من الترجيح

---

(١) البرهان / ص ٢٦٥.

بينها، فإذا ظهر الراجح منها انتقل إلى ما بعد هذه المرحلة وهكذا، وقد تتزاحم الأدلة بتزاحم المناطات في الفرع الواحد فيحتاج في ذلك إلى حسم ما يؤخذ من ذلك وما يترك بالترجيح، والأصولي قد يعرض له فرع بهذا الحال وليس عنده علم بما تقرر فيه، وبذلك فإنه قد يضطر إلى السؤال والتقليد والمقلد كيفما كان عامي فليس بين من يقلد ومن يقلد مرتبة ثالثة، هذا -بإيجاز- وجه قول من ألغى قول الأصولي في هذا الشأن ولم يعتبره، وقبل رأي الفقيه الحافظ لأحكام الفروع (و) لكن هذا قول غير مسلم فإن (الصحيح) بشهادة الواقع هو خلاف هذا وهو (أن الأصولي العارف بمدارك الأحكام) جمع مدرك ـ بضم الميم ويصح فتحها، محل إدراك الشيء وتحصيله -ومدارك الأحكام الفقهية أصولها الشرعية التي تستنبط منها وتؤخذ منها (و) العارف (بكيفية وطريقة (تلقيها) وأخذها (من) جهات اللفظ التي تدل عليها، ومن ذلك جهة (المفهوم) سواء كان مفهوم موافقة أو مفهوم مخالفة وكيفية أخذ الحكم من المفهوم هذا وتلقيه منه سيأتي بيانها في مجرى الكلام على هذه الجهة من جهتي دلالة اللفظ، وتتقرر تلك الكيفية بحسب ما ثبتت به هذه الدلالة هل هو قياسي، عقلي أو لغوي -كما سيأتي-(و) كيفية تلقيها من جهة (المنظوم) وهو ما نظم به الكلام وركب به، والذي المنطوق من ثمراته وهو: ما دل عليه اللفظ في محل النطق. وهذه الكيفية يعتمد فيها على ظاهر اللفظ ثم يقرر على وفق ذلك مقتضاه ومدلوله ـ حكمه ـ وسيأتي الكلام على ذلك مفصلا .

(و) كذلك كيفية تلقيها من (صيغة الأمر) وهي القول المخصوص -افعل- الدال على الطلب وكيفية هذا التلقي الأخذ بما وضع له هذا القول حقيقة، وعلى وفق ذلك يقرر الحكم المأخوذ منها ما لم يصرف عن ذلك صارف من دليل خارجي أو قرينة لفظية أو حالية (و) كذلك صيغة (النهي) وكيفية تلقي

الحكم منها يسار فيه على سنن ما تقدم في صيغة الأمر (و) مثل ذلك (العموم) فإن كفية تلقي الحكم منه هو الأخذ بظاهره بعد معرفته كغيره بالدليل والبرهان ثم بناء الحكم المأخوذ منه على وفق ذلك (و) كذلك (كيفية) وطريقة (تفهيم النصوص) أي الكيفية التي تدل بها النصوص على مفاهيمها المخالفة والموافقة -هذا ما ظهر لي في معنى هذه اللفظة «التفهيم» وهذه الكيفية قد يأتي بيانها في أثناء الكلام على هذه المفاهيم (و) كيفية (التعليل) للأحكام، باستخراج عللها وبيان وجوه كونها عللا مناسبة لما بني عليها من الأحكام، ووجوه كونها راجحة على ما سواها من علل قد تعارضها فيما تقضي به من أحكام، فمن كان عارفا بهذا كله فهو (الأولى) وأحرى (بالاعتداد بقوله) واعتباره في انعقاد الإجماع موافقا له كان أو مخالفا (من) قول (الفقيه) المذكور وهو (الحافظ لـ) أحكام (الفروع) الناهض بها. وقد تقدم أن ما قصر بالعوام عن رتبه اعتبار قولهم في الإجماع هو فقدهم لآلة طلب الصواب في بناء الأحكام وأهلية الاستنباط لها من مداركها وكلما كان الشخص أقرب إلى أن يقوم به تحصيل هذه الآلة كان أقرب إلى أن يعتبر قوله في هذا الشأن -الإجماع- وهذا يقتضي أن ينظر في حال الفقيه الحافظ لأحكام الفروع وحال الأصولي ليعلم أيهما الأقرب إلى أن يعتد بقوله في هذا الشأن ويعتبر، وقد انتهى النظر في ذلك إلى أن هذا الفقيه ليس أولى بذلك من الأصولي ولا أقرب منه إليه (بل) الأولى بذلك هو (ذو الآلة) هذه (من) أي الذي، أي صاحب هذه الآلة الذي (هو متمكن من درك الأحكام) الفقهية من أدلتها واستنباطها من مداركها (إذا أراد) ذلك ووجه إليه نظره واهتمامه (وإن) كان (لم يحفظ) أحكام (الفروع) ولم يستحضرها (و) أنت خبير بأن (الأصولي) مستطيع ذلك وهو درك الأحكام واستنباطها و (قادر عليه) لامتلاكه هذه الآلة، التي تقدم بيان ملكه لها، ما دام

عارفا بالمدارك والكيفيات المتقدم سردها وبيانها، وإن لم يتصرف بها في بناء هذه الأحكام (و) أما (الفقيه الحافظ لـ) أحكام (الفروع) غير المبرز فإنه لا يقدر على هذا الدرك و (لا يتمكن منه) لأنه لا يملك آلته.

(وآية) أي دليل وبرهان (أنه لا يعتبر حفظ الفروع) شرطا في أهل الإجماع هي ما عليه (العباس) بن عبد المطلب عم الرسول ﷺ (و طلحة) بن عبيد الله بن عثمان أحد المبشرين بالجنة (والزبير) بن العوام أحد المبشرين بالجنة (وسعد) بن أبي وقاص الصحابي الجليل (وعبد الرحمان بن عوف) القرشي الزهري أحد أصحاب الشورى الذين اختارهم عمر بن الخطاب، وهو من العشرة المبشرين بالجنة (وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل) العدوي أحد المبشرين بالجنة (وأبو عبيدة بن الجراح) الفهري القرشي، أمين الأمة (وأمثالهم) وهم أغلب الصحابة (ممن لم ينصب نفسه للفتوى) ولم يتصدر لها (ولم يتظاهر بها) يعني لم يشتهر بها مظهرا القيام بها (تظاهر) أي اشتهار (العبادلة) وهم عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وهذان من المكثرين في الفتوى وعبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن الزبير وهذان من المتوسطين فيها (وتظاهر على) بن أبي طالب (وزيد بن ثابت) وهما من المكثرين (ومعاذ) بن جبل وهو من المتوسطين (و) مع ذلك فإنهم (كانوا يعتدون بخلافهم لو خالفوا) في حكم واقعة عرض النظر فيه للصحابة (وكيف لا) يعتدون بخلافهم ووفاقهم (و) هم قد (كانوا صالحين) ذوي أهلية (لـ) تولي (الإمامة العظمى) أي الخلافة (و) كذلك (قد سمي أكثرهم) أي أغلبهم وعد (في) أهل (الشورى) كما نقل أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد جعل الأمر بعده شورى بين ستة نفر وهم: عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وسعد بن

أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ[1] (و) هؤلاء (ما كانوا يحفظون) أحكام (الفروع) أو يستحضرونها والدليل على ذلك أنهم ما تصدروا للفتوى ولا انتصبوا لها فتنقل عنهم هذه الأحكام (بل لم تكن) أحكام (الفروع) الفقهية التي تقررت بالاجتهاد (موضوعة) ومستنبطة (بعد) في زمانهم (لكن عرفوا الكتاب) الذي هو أصل كل علم شرعي ومعرفة دينية كما عرفوا ما يتوقف عليه استباط الأحكام منه من علم بالناسخ والمنسوخ والمجمل والمفصل ونحو ذلك (و) كذلك عرفوا (السنة) النبوية التي هي بيان لما أنزل من رب العالمين (وكانوا أهلا لفهمهما) لاستجماعهم شرائط ذلك وكانوا على دراية بكل ما يمكن من ذلك من أداة وآلة ومنهج . (والحافظ للفروع) ليس كذلك بل (قد لا يحفظ) أحكام (دقائق فروع الحيض والوصايا) جمع وصية، وفي قوله « دقائق فروع »إضافة الصفة للموصوف، فأصل الكلام: الفروع الدقيقة في الحيض والوصايا وهي الصور الفقهية التي تكون مناطات الأحكام فيها دقيقة بحيث قد تنبهم وتخفى، ومن لم يتفطن لها قد يعلق الحكم بغيرها، فيغلط في الحكم لغلطه في المناط. أو هي الفروع النادرة الوقوع فالافتراض الفقهي قد لا يمتد إليها لتوضع لها أحكامها، فهذه أيضا مما قد لا يكون حافظ الفروع داريا بأحكامها لأنها لم توضع لها، إذ قصارى ما يعرفه حافظ الفروع هو ما دون من أحكام المسائل وتدوول بيانه في المجالس وأندية الدراسة . وقد خص المصنف الحيض والوصايا بهذا الأمر لأنهما مثالان لما ترد فيه هذه الفروع، وإن كانت المعاملات والعبادات كلها قد ترد فيها مثل هذه الفروع أيضا، وإذا تقرر عندك أن حافظ الفروع هذا قد لا يكون حافظا لأحكام هذه الفروع الدقيقة (ف) اعلم أن (أصل هذه الفروع) يعني أن أحكام هذه الفروع التي حفظها هذا الحافظ ذاتها-من

---

(١) البداية والنهاية/ ١٠/ ٢٠٨

أصلها-(كهذه الدقائق ف) إنه (لا ينبغي) أي لا يجب حفظها من أجل الاندراج في المجمعين، وإذا علم هذا كله واستبان أمره (ف) إنه بناء عليه (ينبغي) ويجب (أن يعتد) في الإجماع (بخلاف الأصولي) فإن خالف الإجماع في حكم واقعة ما، فإن ذلك الإجماع يسقط (و) كذلك يجب أن يعتد (بخلاف الفقيه المبرز) القادر على رد الفروع إلى أصولها وبيان مآخذها و مداركها، وإنما تقرر هذا في حق الأصولي والفقيه المبرز (لأنهما ذوا) أي صاحبا (آلة) طلب الصواب في محل الفتوى واستنباط الأحكام (على الجملة) وإن لم يشتغلا باستعمال تلك الآلة على وجه التفصيل بالنظر في أحكام الفروع، ثم إنهما (يقولان) في الأمور الدينية (ما يقولان عن دليل) وحجة.

هذا هو القول الصحيح في شأن الأصولي والفقيه المبرز والفقيه الحافظ للفروع في هذا الموضوع (أما النحوي والمتكلم ف) إنه (لا يعتد بهما) يعني لا يعتد بوفاقهما ولا بخلافهما في أمر انعقاد الإجماع (لأنهما من العوام في حق هذا العلم) علم الأصول الذي هو الأداة الأساس في الاجتهاد واستنباط الأحكام من أدلتها، وهذا هو ظاهر عبارته، وقد يكون مراده بلفظ العلم العلم الشرعي بإطلاق بقرينة المقام . والأول أرجح، والنحوي والمتكلم ليسا من أهلهما معا (إلا أن يقع الكلام) ويعرض (في مسألة) أصولية أو فقهية (تنبني على النحو) بالنسبة للنحوي (أو) تنبني (على) ما تقضي به قواعد علم (الكلام) بالنسبة للمتكلم، والمسائل النحوية محل عروضها الأمور الفقهية لتعلقها بالأدلة التفصيلية من حيث استنباط الأحكام منها، وعروضها في المسائل الأصولية إنما يحصل في أثناء الاستدلال بالأدلة التفصيلية على قاعدة أصولية، وذلك نادر كما في الاسثناء ونصية أداة النفي كمن الجنسية الواقعة بعد ما النافية ونحو ذلك لكن غالب مستفاد الأصولي في هذا الشأن إنما هو مأخوذ من علم المعاني .

وأما المسائل الكلامية فإنها من أركان علم الأصول، وعروضها في أثناء بحث مسائله أمر معروف، ولا سبيل إلى توقيه أو إزالته لأنه مرتبط بالحدود والتعريفات والجائز والممتنع على الله تعالى والواجب له وما يتفرع عن ذلك من أقوال عقدية تنسج على وفقها الأصول الفقهية، ويتجلى هذا قويا إذا قورنت أقوال الأشاعرة وأقوال المعتزلة وأبرزت أصولها.

فالمسائل الكلامية جزء من ذات علم أصول الفقه فإذا عرضت مسألة كلامية في مبحث أصولي، فالمتكلم قوله معتبر فيها، كما هو معتبر في فنه كله، وكذلك النحوي فإنه إذا عرضت مسألة نحوية في هذا الفن فإن قوله معتبر في ذلك وقد يكون المصير إليه واجبا لأنه حجة في ذلك.

وأهل كل فن قولهم معتبر في فنهم، فخلاف فرد منهم لإجماعهم يخرمه، فإذا أجمعوا فإجماعهم حجة، وإن كانوا نحاة على الصحيح.

وهذا الذي ذهب إليه المصنف في شأن الأصولي وجعله له من أهل الإجماع والاعتداد بقوله في انعقاده سواء كان على وفاق لأهله أو على خلاف لهم هو مذهب الباقلاني وقد ذهب إمام الحرمين إلى خلافه مقررا ذلك بقوله -رادا على الباقلاني-: «ذهب القاضي إلى أن الأصولي الماهر المتصرف في الفقه يعتبر خلافه ووفاقه. والذي ذهب إليه معظم الأصوليين خلاف ذلك فإن من وصفه القاضي ليس من المفتين ومن لم يكن منهم ووقعت له واقعة لزمه أن يستفتي المفتين فيها فهو إذا من المقلدين ولا اعتبار بأقوالهم فإنهم تابعون غير متبوعين وحملة الشريعة مفتوها والملقدون فيها.

واحتج القاضي لمذهبه بأن قال: من وصفته من أهل التصرف في الشرع وهو ممن يستضاء برأيه ويستهدى بنهجه وأنحائه في مجلس الاشتوار وإذا كان كذلك فخلافه يشير إلى وجه من الرأي معتبر وإذا ظهر على اعتباره في الخلاف

انبنى عليه اعتبار الوفاق وعضد ما قاله بأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا في النظر في المشكلات لا ينكرون على ذوي الفطن والأكياس [من الناس] رأيهم إنكار توبيخ وتقريع وتحذير من مخالفة الإجماع وأهله فإن ابن عباس كان يفاوض جلة الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وما كان بلغ بعد مبلغ المجتهدين.

وهذا الذي ذكره القاضي فيه نظر فإنه ما أظهر ابن عباس الخلاف إلا بعد استجماعه خلال الكمال فمن ادعى أنه وقت مخالفته ما كان من المجتهدين فقد أحال قوله على عماية لا تحقق فيها.

وعلى الجملة: إذا أجمع المفتون وسكت المتصرفون فيبعد أن يتوقف انعقاد الإجماع على مراجعتهم وأخذ رأيهم فإن الذين لا يستقلون بأنفسهم في جواب مسألة ويتعين عليهم تقليد غيرهم فوجوب مراجعتهم محال وإن فرض عدم الإنكار عليهم إذا أبدوا وجها في التصرف إن سلم ذلك فهو محمول على إرشادهم وهدايتهم إلى سواء السبيل وإن أبدوا أقوالهم إبداء من يرغم الإجماع فالإنكار يشتد عليهم.

والقول المغني في ذلك: أنه لا قول لمن لم يبلغ مبلغ المجتهدين وليس بين من يقلد ويقلد مرتبة ثالثة فإن قيل إذا أجمع المفتون والمتصرفون الذين لم يبلغوا ذروة الفتوى فهذا إجماع مقطوع به وإذا أجمع المفتون وخالفهم المتصرفون فيلتحق هذا بما لا يقطع بكونه إجماعا وإنما يقوم الإجماع حجة إذا كان النظر مقطوعا به قلنا النظر السديد يتخطى كلام القاضي وعصره ويترقى إلى العصر المتقدم ويفضي إلى مدرك الحق قبل ظهور هذا الخلاف.

فأما التحقيق -خالف القاضي أو وافق- أن المجتهدين إذا أطبقوا لم يعد خلاف المتصرفين مذهبا محتفلا به فإن المذاهب لأهل الفتوى فإن شبب

القاضي بأن المتصرف الذي ذكره من أهل الفتوى في كلامه تشبيب بهذا فنشرح القول في كتاب الفتوى والكلام الكافي في ذلك أنه إن كان مفتيا اعتبر خلافه «[1]، هذا رأي إمام الحرمين، والمصنف قد ترجح لديه ما ذهب إليه القاضي فقرره على هذا الذي أورده ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ (فإن قيل) قد سمعنا وعرفنا هذا الذي أثمرته الأنظار -هنا- (فـ) هل (هذه المسألة) مسألة اندراج هؤلاء في أهل الإجماع وعدم اندراجهم فيهم، مسألة قطعية) لا يلتفت فيها إلا إلى الأدلة القاطعة (أم) هي مسألة (اجتهادية) فيغتفر فيها اعتبار الأدلة الظنية لأنها معتبرة ومعتد بها فيها كسائر المسائل الاجتهادية؟

(قلنا) ليست قطعية بل (هي اجتهادية) فالخلاف فيها سائغ ويجري فيها مقتضى قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد» (ولكن إذا جوزنا) أو أوجبنا (أن يكون) رأي من ذكر من الأصولي والفقيه المبرز وحافظ الفروع و (قوله معتبرا) في الإجماع مطلقا أي سواء كان موافقا أو مخالفا (صار الإجماع مشكوكا فيه) أي في حصوله وانعقاده (عند) حصول (مخالفته) له وبذلك (فـ) إنه (لا يصير حجة قاطعة) مجزوما بثبوتها وحجيتها و (إنما يكون حجة قاطعة) لا سبيل إلى جحدها وإنكارها أو مخالفتها (إذا لم يخالف) هؤلاء الذين ذكر أنهم يعتد بقولهم في هذا الشأن (أما خلاف العوام فـ) إنه (لا يقع) معتبرا ولا معتدا به بناء على ما يقتضيه الحكم الشرعي في حقهم وعلى ما تقتضيه العادة ما داموا عقلاء (ولو وقع فهو) في واقع الأمر ليس سوى (قول باللسان) لا معنى له لأن صاحبه لا يفقه ما ينطق به من ذلك (وهو معترف بكونه جاهلا بما يقول) من ذلك (فبطلان قوله مقطوع به) فما قولهم في هذا الشأن إلا (كقول الصبي)

(١) البرهان / ٢٦٤-٢٦٥-٢٦٦

فيه والمجنون (فأما هذا) وهو قول الأصولي والفقيه المبرز (ف) إنه (ليس كذلك) بل قد يقع فيعتبر ويعتد به.

(فإن قيل) مقتضى قولكم هذا: أن نظر الأصولي مبني على الاجتهاد، وبذلك فنظره يساوي نظر المجتهد في ذلك (فإذا قلد الأصولي الفقهاء فيما اتفقوا عليه في) أحكام (الفروع وأقر بأنه) أي هذا الذي اتفقوا عليه (حق وصواب (هل ينعقد الإجماع) على ذلك بموافقته هذه بناء على أنه لم يخالف ذلك ولم ينكره أو لا ينعقد بناء على أنه لم ينشئ له رأيا ذاتيا في ذلك، وإنما صار فيه إلى التقليد فلا بصر له بحقيقة ذلك على ما يظهر من حاله (قلنا: نعم) الإجماع منعقد بذلك (لأنه لا مخالفة) تخرمه (وقد وافق الأصولي) هؤلاء الفقهاء على تلك الأحكام (جملة) أي جميعا -أي جميعها- ولا يكون منه ذلك إلا عن دليل قام عنده على ذلك على وجه الإجمال لثقته في هؤلاء الفقهاء وعلمهم (وإن لم يعرف التفصيل الذي عليه تلك الأحكام بحيث يعلم لكل فرع معين حكمه المعين ودليله ومأخذه والكيفية التي حصل بها ذلك كله مفصلا، فمعرفته بهذا التفصيل ليست شرطا (كما أن الفقهاء اتفقوا على أن ما أجمع عليه المتكلمون) فقرروه من بيان للمسائل الكلامية فهو صواب ومن ذلك ما أوردوه (في باب الاستطاعة) التي هي متعلق التكليف وما قرروه في هذا الباب مجمعين عليه منه -في رأي الأشاعرة- أن قدرة العبد لا تأثير لها في وجود الفعل، الصادر عنه وفي حصوله، وإنما قدرته ومقدوره واقعان بقدرة الله -تعالى- وهو سبحانه قد أجرى العادة على أن يخلق عند تلك القدرة، لا بها ما شاء من الأفعال، وجعل -تعالى- ورود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطا في وجوب التكليف. وهذا معنى قولهم قدرة العبد تقارن العمل. ومن استحال قيام هذه القدرة -الاستطاعة- به لا يكلف، ولا يتعلق به خطاب الشرع.

(و) كذلك ما أجمعوا عليه في شأن (العجز) وهو فقد القدرة وما أظهروه في ذلك من قول في حق الغافل والملجأ والمكره (و) مثل ذلك ما قرروه في شأن (الأجسام) وحقيقتها وقد خالفوا في ذلك الفلاسفة إذ قرر المتكلمون الأشاعرة أن الجسم هو: ما تركب من جوهرين فأكثر وأن الجسم هو المتألف من جوهرين فصاعدا ثم اختلفوا فيما ائتلف من جوهرين هل هو جسمان أو جسم واحد نقل عن المصنف أنه جسم واحد ونقل الفهري عن الرازي أنهما جسمان وعليه اقتصر بعضهم ومنهم أبو العباس بن زكري في أرجوزته حيث يقول:

والجسم في مصطلح الكلام أقله جزآن بانتظام
حيث تألفا هما جسمان تأليف ذين ذاك تأليفان

وذهب النظام إلى أن أجزاء الجسم لا تتناهى وإليه أشار بعض الأدباء موريا بالنظام وبالجوهر الفرد، فقال:

ولو أبصر النظام جوهر ثغره لأيقن حقا أنه الجوهر الفرد

وذهب قوم إلى أنه لابد من ثلاثة أجزاء لتتحقق الأبعاد الثلاثة، وقيل ثمانية ليتحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة، وقيل ستة، وقيل أربعة، وقيل ستة عشر، وقيل أربعة وعشرون، وقيل ستة وثلاثون، وقيل ثمانية وأربعون، والأقوال كلها غير الأول للمعتزلة.

والمراد بالأبعاد الثلاثة: الطول والعرض والعمق، وهم يقولون الجسم هو: الطويل العريض العميق، ونحن لا نشترط ذلك، وهل النزاع لفظي أو معنوي ؟ ذهب الفهري إلى الأول، والسعد إلى الثاني.

ومما يجب أن يقرر هنا أن الجسم على رأي الإمام لا يشترط فيه أن يقبل الانقسام بل أن يتألف فقط.

وقد وافق المعتزلة الفلاسفة في حقيقة الجسم فهو عندهم جميعا الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة، وهذه الأبعاد هي الطول والعرض والعمق وقد أشرنا إلى ذلك على تمام.

ثم إن المتكلمين الأشاعرة ذكروا أجزاءه -أجزاء الجسم- ثم أقسامه، ثم ذكروا حدوثه وتناهيه وهذا كله قد أخذه الفقهاء عنهم مسلمين لهم (و) هكذا الحال في (الأعراض) فالفقهاء يسلمون أيضا ما قرره المتكلمون في حقها، ومن ذلك: أن العرض هو الموجود في موضوع، وأنه لا ينتقل، وأنه لا يدوم زمانين. وأنه لا يقوم بعرض آخر -العرض لا يقوم بالعرض- وأنه لا يقوم بمحلين، وينبغي أن يشار هنا إلى أن العرض عند المتكلمين مخصوص بما كان موجودا أما العدميات والإضافيات فليست عند المتكلمين بأعراض وكذا الأحوال عند من أثبتها، ومقتضى هذا أن العرض عند الفلاسفة أعم من وجه من العرض عند المتكلمين لاجتماعهما في نحو العلم والبياض، وانفراد العرض عند المتكلمين بالصورة فإنها عرض عندهم وعند الفلاسفة هي جوهر، وانفراد الأعراض عند الفلاسفة بالإضافات فإنها عند المتكلمين لا توصف بالوجود فليست بأعراض عندهم بخلاف الفلاسفة، وغير ذلك ما قرروه وذهبوا إليه في حقه -حق العرض- وذلك مسطور في كتب الكلام، مفصل فيه القول (و) مثل ذلك ما ذكروه في شأن (الضد) وقد عرفوه هو وما يقابله بقولهم: هما الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد، ولا يتصور اجتماعهما فيه، ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر، ثم ذكروا أنه يتعدد، كما في الأبيض فإنه له أضداد متعددة كالأسود والأخضر والأحمر، وهذا بناء على أن الألوان من الأضداد وأن الأضداد تتعدد وإن كان التحقيق هو خلاف ذلك (و) كذلك (الخلاف) الذي يقع بين المختلفين وجوديين كانا أو اعتباريين وهكذا كل

ما قرروه مجمعين عليه (ف) إنه قد سلمه الفقهاء الأشاعرة إذ (هو) في نظرهم (صواب) وحق وبذلك (ف) إنه يحصل انعقاد (الإجماع) على ذلك (بالموافقة الجملية) نظير الموافقة السابقة و (كما يحصل من العوام) من الموافقة الجملية وذلك (لأن كل فريق) من أهل العلوم والفنون هو (كالعامي) في مرتبته وحاله (بالإضافة إلى ما) من العلوم (يحصل علمه) الذي يجتهد به في بناء الأحكام فيه فالنحاة والمتكلمون -مثلا- عوام بالإضافة للفقه، والفقهاء عوام بالإضافة إلى الكلام، وهكذا فكل عامي بالإضافة لما جهله من علم (وإن حصل علما آخر) وبلغ فيه درجة الاجتهاد، هذا منتهى القول في هذه المسألة، وهذا الذي ذكره المصنف من أن الفقهاء يسلمون مقالات المتكلمين في فنهم أمر جزئي، إذ من المعلوم أن المتكلمين على مذاهب، والفقهاء أيضا في الكلام على مذاهب، وبذلك فإنهم إن سلموا شيئا من القول الكلامي إنما يسلمونه إذا وافق ما هم عليه من مذهب في ذلك، نعم لا شك أن ما ينحته المتكلمون بجهدهم النظري والمعرفي هو ما يتلقاه الفقهاء وغيرهم ممن ليس من أهل الكلام وإنما يقلدهم لكن ليس كل ما يبوح به المتكلمون يتلقفه الفقهاء مسلمين إياه، وإنما يقبلون من ذلك ما يوافق ما هم عليه من مذهب عقدي قبلوه واعتبروا أصوله صحيحة، وأما ما ذكره من أن مبادئ العلوم تؤخذ مسلمة عند أرباب الفنون وإن كانت قد بنيت في علوم أخرى غير ما هي مبادئ فيها فهو كما قال، كما هو معلوم، وبهذا تنتهي هذه المسألة الثانية.

المسألة الثالثة:

(مسألة) المجتهد المبتدع هل يعتد بخلافه في الإجماع ما لم يكفر أو لا يعتد به لأنه لا يعد من أهل الإجماع بسبب ابتداعه؟

في ذلك خلاف، فذهب الجمهور إلى أنه لا يعتد بخلافه. قال الزركشي: قال الأستاذ أبو منصور: قال أهل السنة لا يعتبر في الإجماع وفاق القدرية والخوارج والرافضة، ولا اعتبار بخلاف هؤلاء المبتدعة في الفقه، وإن اعتبر في الكلام. هكذا روى أشهب عن مالك، ورواه العباس بن الوليد عن الأوزاعي، وأبو سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن. وذكر أبو ثور في منثوراته: أن ذلك قول أئمة أهل الحديث.

قال ابن القطان: الإجماع عندنا إجماع أهل العلم فأما من كان من أهل الأهواء فلا مدخل له فيه، قال: قال أصحابنا في الخوارج لا مدخل لهم في الإجماع والاختلاف لأنهم ليس لهم أصل ينقلون عنه، لأنهم يكفرون سلفنا الذين أخذنا عنهم أصل الدين. انتهى وممن اختار أنه لا يعتد به من الحنفية أبو بكر الرازي ومن الحنابلة القاضي أبو يعلى واستقرأه من كلام أحمد لقوله: لا يشهد رجل عندي ليس عندي بعدل. وكيف أجوز حكمه، قال القاضي يعني الجهمي[1]

والصحيح أن المجتهد (المبتدع) سواء كان داعية لبدعته أم لا (إذا خالف) في حكم ونازع فيه أهل الإجماع (لم ينعقد) ذلك (الإجماع دونه) وهذا إنما يصح في حقه (إذا لم يكفر) بأن ابتدع ما لا يخرجه من الملة، وإن أضله هواه،

(١) البحر المحيط / الزركشي / ٤ / ٤٦٨

كما هو حال أهل الإرجاء ومنكري القدر، فهذا لا يخرج عن أهل الإجماع بذلك ما دام من أهل العلم -الفقه- (بل هو كمجتهد فاسق) يأتي الفواحش ويرتكب المعاصي (وخلاف المجتهد الفاسق معتبر) في الإجماع خلافا للجمهور، فإن خالف أهل الإجماع في حكم فإنه يخرمه. لأن مناط اعتباره في ذلك هو اجتهاده وإسلامه، والفسق لا يرفعهما وكذلك الابتداع الذي لا يكفر صاحبه. وفي واقع الأمر أن هذا الضرب من الابتداع ما هو إلا نوع من الفسق والفسق -على رأي المصنف- لا يرفع اعتبار قول صاحبه في الإجماع، قد ذهب إلى هذا إمام الحرمين -أيضا- فقال: «فإن الفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقلد غيره [بل يلزمه أن يتبع في وقائعه ما يؤدي إليه اجتهاده وليس له أن يقلد غيره] فكيف ينعقد الإجماع عليه في حقه واجتهاده مخالف اجتهاد من سواه وإذا بعد انعقاد الإجماع في حقه استحال انعقاد بعض حكمه حتى يقال انعقد الإجماع من وجه ولم ينعقد من وجه».(1) (فإن قيل) لا ثقة في مقالة الفاسق فإنه (لعله يكذب في إظهار الخلاف) في ذلك لغرض وهوى في نفسه (هو لا يعتقد) ما يدعيه من ذلك، وإنما يعتقد خلافه وهو ما عليه المجمعون، فقول الفاسق سراب، إذ لا يرتدع عن شيء رغب فيه، وكل وسيلة تحقق له ذلك فإنه يأتيها. وفي ذلك قال الزركشي: «إن إخباره عن نفسه لا يوثق به لفسقه فربما أخبر بالوفاق وهو مخالف أو بالخلاف وهو موافق فلما تعذر الوصول إلى معرفة قوله سقط أثره وشبه بعضهم ذلك بسقوط أثر الخضر عَلَيْهِ السَّلَامُ -على القول بأنه حي- لتعذر الوصول إليه.

(قلنا) ليس كذلك فإنه (لعله يصدق) فالأصل في القول هو الصدق (و) بناء عليه فإنه (لابد من موافقته) حتى يتحقق حصول الإجماع وانعقاده حقا

(1) البرهان / ١ / ٢٦٦

(و) نعتبره صادقا في موافقته ما صرح بها و (لو لم نتحقق موافقته ثم (كيف) يقال أنه لا سبيل إلى معرفة صدقه من كذبه و كذبه من صدقه وموافقته من مخالفته وعكس ذلك (و) نحن (نعلم صدق الفاسق) وكذبه (بقرائن أحواله) وفلتات لسانه (في مناظراته واستدلالاته) فحاله لا يخفى والأصل أن (المبتدع ثقة) وإنما أضله تأويله وفساد نظره وبذلك فإنه (يقبل قوله) ويعتد به في الإجماع (فإنه ليس يدري أنه فاسق) وإنما اعتقد أنه على صواب وحق، ولو كان يعلم أنه قد قام به الفسق لتاب منه وانسلخ من لبسته. وبالجملة فإن المجتهد المبتدع غير المكفر من أهل الحل والعقد بعلمه ودينه وإخباره عن نفسه مقبول ما لم يستحل الكذب (أما إذا كفر) أي حكم المسلمون بكفره (بـ) سبب (بدعته) التي ابتدعها في هذا الدين وأحدثها فيه (فـ) ـإنه (عند ذلك لا يعتبر خلافه) ولا يعتد به بل يطرح فلا يلتفت إليه، وينعقد الإجماع بدون موافقته، لأنه لا عبرة بقول من هو خارج عن الملة - ملة الإسلام - سواء كان وفاقا أو خلافا (وإن كان) هذا المبتدع المكفر (يصلي إلى القبلة) فإنه ليس من أهلها وإن كان يأتي بالعبادات البدنية كلها (و) إن كان (يعتقد نفسه مسلما) فإن هذا كله لا عبرة به (لأن) هذه (الأمة ليست عبارة عن المصلين إلى القبلة) أو الصائمين أو غير ذلك من الصفات المطلقة على الفاعل باعتبار فعله الشرعي (بل) هي عبارة (عن المؤمنين) الذين قامت بهم حقيقة الإيمان (و هو) أي هذا المبتدع المكفر ليس كذلك بل هو (كافر) خارج عن الملة هذه (وإن كان لا يدري أنه كافر) فإن ذلك لا ينفعه، ولا عبرة به. وهنا قد يرد سؤال وهو: إذا كفر ببدعته، و يستدل بإجماع مخالفيه في العقيدة على بطلان مذهبه الفقهي بناء على أنه كافر بعد قوله به والدليل على ذلك هذا الإجماع أو لا؟

قلنا (نعم لو قال بالتشبيه والتجسيم) في حق الله تعالى وذلك بأن شبهه بالمخلوق على وجه من الوجوه وإن كان ذلك على سبيل اللزوم بناء على أن لازم المذهب مذهب وأما على أنه ليس بمذهب فلا، أو قال إنه جسم أو وصفه بما يستلزم ذلك (وكفرناه) بمقتضى ذلك وموجبه (فـ) إنه (لا يستدل على بطلان مذهبه) الفقهي وفساده (بإجماع مخالفيه على بطلان) ما ذهب إليه من القول بـ (التجسيم) في حقه تعالى (مصيرا منهم إلى أنهم) ينعقد بهم الإجماع إذ هم (كل الأمة دونه) لأنه ليس منها لكفره وإنما قلنا بأنه لا يستدل بإجماعهم على ذلك ولا يصح ذلك ولا يقبل لو صدر عنهم (لأن كونهم كل الأمة) أمر (موقوف على إخراج هذا) المبتدع المكفر (من) هذه (الأمة والإخراج) له (من) هذه (الأمة موقوف على) وجود (دليل التكفير) له وجعل هذا الإجماع دليل تكفيره موقوف على تكفيره أولا حتى ينعقد هذا الإجماع ثم يكفر بمقتضاه ثم يبطل مذهبه الفقهي وهذا لا يجوز عقلا (فـ) إنه (لا يجوز أن يكون دليل تكفيره موقوفا على تكفيره) لأن ذلك دور ممتنع وهو غير متصور ثبوته في واقع الأمر (فـ) إنه (يؤدي إلى إثبات الشيء بنفسه) وهو -هنا- إثبات كفره بكفره كما ترى، فالوجه المطلوب هو تكفيره بدليل عقلي كما سيشار إليه، هذا إن كان قوله الفقهي هذا قد قال به قبل تكفيره والحكم بخروجه من الملة. فما حكم قول فقهي قال به بعد تكفيره فهل يساوي القول السابق أو هو قول يقضي ببطلانه بلا نزاع؟ (نعم بعد أن كفرناه بدليل عقلي) قاطع بدلالته على كفره (لو خالف في) حكم (مسألة أخرى) الإجماع فإنه (لم) بمعنى لا (يلتفت إليه) بل يطرح خلافه وينعقد الإجماع دون موافقته في هذه المسألة، لكن ماذا لو تاب من هذه البدعة ورجع إلى الإسلام فارتفع تكفيره فهل هذا الإجماع المنعقد على ذلك الحكم في حال تكفيره على حاله وإن أصر بعد

توبته ورجوعه إلى الإسلام على قوله ذاك أم أن هذا الإجماع قد سقط؟ قلنا (فلو تاب) من بدعته تلك (وهو مصر على المخالفة) للإجماع ذاك (في تلك المسألة التي أجمعوا عليها) يعني أجمعوا على حكمها ـ ما حكموا به فيها ـ فإنه (لم) أي لا (يلتفت إلى خلافه) هذا (بعد) رجوعه إلى (الإسلام) وتوبته من بدعته تلك وذلك (لأنه مسبوق) قوله هذا (بإجماع كل الأمة) فكان قوله هذا غير معتبر ولا معتد به (و) ذلك لأنه (كان المجمعون في ذلك الوقت كل الأمة دونه) لأنه خارج منها (فصار) بخلافه هذا (كما لو خالف الكافر كل الأمة) في أمر فقهي (ثم أسلم وهو مصر على ذلك الخلاف) ومستمر عليه (فإن ذلك) الخلاف (لا يلتفت إليه) فهو معدوم حكما والمعدوم حكما كالمعدوم حسا (إلا على قول من يشترط انقراض العصر) أي عصر المجمعين وموت جميعهم (في) صحة (الإجماع) وثبوت انعقاده، فإنه قد يعتد بقول هذا التائب ويشترطه في انعقاد الإجماع ولا يلغيه . ومن المعلوم أن القول بهذا الشرط ضعيف، كما سيأتي بيان ذلك.

(فإن قيل) من المحتمل أن لا يعتقد الناس جميعا وقوع هذا المبتدع في الكفر ببدعته وأنه مكفر بها وبناء عليه فإنه قد يعتبر بعضهم خلافه ويعتد به (فلو ترك بعض الفقهاء الإجماع بـ) سبب (خلاف المبتدع المكفر إذا) كان (لم يعلم أن بدعته توجب الكفر) له (وظن أن الإجماع لا ينعقد دونه) أي دون وفاقه (فهل يعذر) هذا الفقيه (من حيث إن الفقهاء لا يطلعون على ما يكفر به من التأويلات) وما لا يكفر وإن هذا موكول النظر فيه إلى المتكلمين فهم أرباب الأحكام في أصول الاعتقاد بالأصالة؟

(قلنا لـ) هذه (المسألة صورتان) تشتمل عليهما: (إحداهما: أن يقول الفقهاء) الذين خالفوا الإجماع بسبب خلاف هذا المبتدع له، وقد بلغهم

قوله بتلك البدعة (نحن لا ندري أن بدعته) هذه (توجب الكفر) له (أم لا) توجبه (ففي هذه الصورة لا يعذرون فيه) أي في هذا الترك لأنهم لم يأتوا في ذلك بما كلفوا به (إذ يلزمهم) ويجب عليهم (مراجعة علماء الأصول) الدينية الذين لهم دراية بأمور التكفير من أحكام وعلل توجبها، (ويجب على) هؤلاء (العلماء تعريفهم) حقيقة هذا الأمر وهو أن هذه البدعة التي عليها هذا المخالف للإجماع يكفر بها، وأن يبينوا لهم ذلك (فإذا) عرفوهم هذا الأمر في حق هذا المبتدع و(أفتو) هم (بكفره) وأنه خارج من هذه الأمة (فعليهم) أي على الفقهاء (التقليد) لمقتضى هذه الفتوى (فإن لم يقنعهم التقليد) في ذلك ولم يرضهم الاقتصار عليه (فـ) إنه يجب (عليهم السؤال عن الدليل) القاضي بثبوت الكفر على من تلبس بهذه البدعة التي كفر بها هذا الشخص (حتى إذ ذكر لهم) برهان ذلك و(دليله فهموه) وعلموا أنه دليله وبرهانه (لا محالة) ولا ريب (لأن دليله قاطع) في الدلالة على ذلك واقتضاءه على جزم، وكل من نظر فيه سيدرك ذلك منه ولأنه دليل منتصب للنظر وإفادة حكمه الذي يدل عليه فإنه يدرك مفاده بمجرد الالتفات إليه (فإن لم يدركه) هذا الفقيه (فـ) إنه (لا يكون معذورا) لأنه متمكن من إدراكه قادر عليه، فهو بهذا الحال (كمن لا يدرك صدق الرسول ﷺ فإنه) قطعا وجزما (لا عذر) له (مع نصب) ووضع (الله تعالى الأدلة القاطعة) على أنه الصادق المصدوق عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ.

(الصورة الثانية) هي (أن لا يكون) هذا الفقيه المخالف (قد بلغته بدعته وعقيدته) فاغتر بظاهر قوله (فترك الإجماع) وخالفه (لـ) أجل (مخالفته) أي لأجل مخالفة هذا المبتدع له (فـ) هذا الفقيه و(هو) بهذا الحال (معذور) لا شيء عليه (في خطئه) هذا، فهو غير آثم به (وغير مؤاخذ به) ولا محاسب عليه (وكأن الإجماع لم ينتهض) ولم يقم (حجة في حقه) بسبب حاله هذا فلم

يخاطب بوجوب العمل به فهو في هذا الشأن (كما إذا لم يبلغه الدليل الناسخ) وبقي عاملا بالدليل المنسوخ، وكما إذا بلغه الدليل المطلق ولم يبلغه الدليل المقيد له أو بلغه الدليل العام ولم يبلغه الدليل المخصص واستمر يعمل بهذا الذي بلغه فهو معذور ولا شيء عليه في ذلك كله، وإنما حكم بأنه معذور وأنه لا شيء عليه من إثم أو مؤاخذة في هذه الصورة (لأنه غير منسوب إلى التقصير) أو التفريط فيما وجب عليه فيها (بخلاف) ما كان عليه (في الصورة الأولى) إذ قصر ولم يأت بما وجب عليه فيها من رفع ما به من جهل في ذلك (فإنه) كما تقدم ذكر ذلك (قادر على المراجعة) لعلماء الأصول العقدية (والبحث) عن حقيقة ما يترتب عن هذه البدعة حتى يكون داريا به لكنه لم يفعل وبذلك (ف) إنه (لا عذر له في تركه) الإجماع ومخالفته له (بل هو) في ذلك (كمن قبل شهادة الخوارج وحكم بها) وهو لا يعلم أن بدعتهم توجب الكفر أم لا، وقد بلغته بدعتهم التي يرى أنهم يكفرون بها، واطلع عليها فهذا مقصر وبناء عليه (فهو مخطئ) لا عذر له (لأن الدليل على) ثبوت (تكفير الخوارج) وهم الذين خرجوا (على علي) بن أبي طالب (وعثمان) بن عفان (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا) فقتلوهما -كما قيل- وكانوا (القائلين بكفرهما) أي بكفر علي وعثمان (المعتقدين استباحة) يعني إباحة سفك (دمهما و) غنم (ما لهما) دليل مشهور متداول (ظاهر) في تكفيرهم عند من يرى تكفيرهم فهو ليس مما يخفى دركه أو يدق عن الفهم بل هو واضح (يدرك) ويعلم به بمجرد البحث عنه وطلب تحصيله، وبناء عليه (ف) إن هذا وما ماثله في الظهور (لا يعذر من لا يعرفه) ولم يطلع عليه من حاكم وغيره (بخلاف من حكم بشهادة الزور) وقضى بها (وهو) جاهل بأنها شهادة زور (لا يعرف) ذلك ولا يستطيع معرفته (لأنه لا طريق له) ولا وسيلة له (إلى معرفة صدق) هذا (الشاهد) أو

كذبه أي فهذا الحكم -وهو إثبات العذر لهذا الحاكم- إنما يقال به في صورة عجز هذا الحاكم عن معرفة كون هذا الشاهد صادقا على القطع، فصار لذلك إلى الحكم بالظاهر له منه، لأنه لا طريق له إلى معرفة واقع أمره وحاله (و) أما من قضي بكفره فـ(له) أي للحاكم (طريق إلى معرفة) ثبوت (كفره) وهو الأدلة المنتصبة على ذلك والقاضية به.

وهذا الذي ذكره المصنف في حق الخوارج إنما يتماشى مع مذهب من يرى أنهم كفار مرتدون، وأما من يرى أنهم مسلمون بغاة فقط، فإنه لا يرى رد شهادتهم، ولا أن ما قام على كفرهم من الأدلة موجود، بله كونه مدركا لكل من التفت إليه.

وعلى كل فإن تكفير الخوارج وعدمه مسألة خلافية. وقد نقل النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلاما حول هذا الخلاف إذ قال: «قَالَ الْقَاضِي عِيَاضٌ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ قَالَ الْمَازِرِيُّ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي تَكْفِيرِ الْخَوَارِجِ قَالَ وَقَدْ كَادَتْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ تَكُونُ أَشَدَّ إِشْكَالًا مِنْ سَائِرِ الْمَسَائِلِ وَلَقَدْ رَأَيْتُ أَبَا الْمَعَالِي وَقَدْ رَغَّبَ إِلَيْهِ الْفَقِيهُ عَبْدُ الْحَقِّ رَحِمَهُمَا ٱللَّهُ تَعَالَى فِي الْكَلَامِ عَلَيْهَا فَرَهَّبَ لَهُ مِنْ ذَلِكَ وَاعْتَذَرَ بِأَنَّ الْغَلَطَ فِيهَا يَصْعُبُ مَوْقِعُهُ لِأَنَّ إِدْخَالَ كَافِرٍ فِي الْمِلَّةِ وَإِخْرَاجَ مُسْلِمٍ مِنْهَا عَظِيمٌ فِي الدِّينِ وَقَدِ اضْطَرَبَ فِيهَا قَوْلُ الْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ الْبَاقِلَّانِيِّ وَنَاهِيكَ بِهِ فِي علم الأصول وأشار بن الْبَاقِلَّانِيِّ إِلَى أَنَّهَا مِنَ الْمُعَوِّصَاتِ لِأَنَّ الْقَوْمَ لم يصرحوا بالكفر وإنما قالوا أقوالا لا تُؤَدِّي إِلَيْهِ»[1].

---

(١) النووي على شرح مسلم ٧/ ١٦٠

وظاهر كلام المصنف أنه يرى تكفيرهم، (فإن قيل) إن أمر ما يكون التكفير به يحتاج إلى البيان (و) الضبط له، فأمره خطير، فـ(ـما الذي يكفر به) من قول نفساني -اعتقادي- أو لفظي أو فعل، أي يحكم بكفر من أتاه؟

(قلنا: الخطب) أي الأمر والشأن (في ذلك) وهو ما يكفر به (طويل) فيه الكلام، فبيانه يحتاج إلى قول يشمل كل أطرافه وهي كثيرة متفرعة، وتقرير كل طرف منها يتوقف على ذكر ما أثمرته الأنظار فيه (وقد أشرنا إلى شيء منه في كتاب فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) وفيه بيان ....

(و) أما (القدر الذي نذكره) من ذلك (الآن) فهو ما نبين به (أنه) أي أن هذا الذي يكفر به (يرجع) من حيث الإجمال (إلى ثلاثة أقسام) القسم (الأول) منها (ما يكون نفس اعتقاده كفرا) وذلك (كإنكار) وجود (الصانع) لهذا العالم -أي الخالق له- كما يقول بذلك الدهرية -الملحدون-(و) كإنكار اتصافه -تعالى- بـ(صفاته) التي وصف بها نفسه -كالسمع والبصر والكلام- (و) كـ(ـجحد النبوة) وإنكارها، وأنه لا وحي ولا نبوة، بل لا حاجة إلى ذلك فعقل الإنسان كاف في إدراك كل ما يحتاج إليه المرء من أموره الدنيوية والروحية. كما يقول البراهمة.

(و) القسم (الثاني) منها هو الصارف بمعتقده عن الإيمان بالخالق وما يلزمه من ذلك وهو (ما يمنعه) ويصده (اعتقاده) والقول به (من الاعتراف) والاقرار (بـ) وجود (الصانع) الخالق (و) من الاعتراف بأنه متصف بـ(صفاته) التي وصف بها نفسه (و) من (تصديق رسله) والإيمان بهم (و) صاحب هذا الحال ـ المعتقد ـ هو من (يلزمه) هذا المعتقد الذي هو (إنكار ذلك) الذي ذكر من عدم الاعتراف بالخالق ولوازم هذا الاعتراف (من حيث إنكاره) لقانون

(التناقض) الذي هو جوهر القضايا العقلية الفطرية وقطبها. فالذي ينكر قانون التناقض ويقول بأنه لا يوجد تناقض بين الأشياء كيفما كانت على الإطلاق لا يمكن أن يقر بوجود أي حكم عقلي أو غيره أو يقبله كيفما كان، حتى هذا الذي ذكره في شأن التناقض نفسه.

القسم (الثالث ما ورد) معلوما من جهة (التوقيف) من الشارع (بأنه لا يصدر إلا من) شخص (كافر) وذلك (كعبادة النيران) كما عليه المجوس (والسجود للصنم) كما عليه المشركون (وجحد سورة) وإنكار أنها (من القرآن) وهي من سورها (وتكذيب بعض الرسل) الذين ثبت بالدليل والبرهان أنهم رسل الله حقا ولو كان ذلك التكذيب لواحد منهم فقط (و) مثل ذلك (استحلال) ما حرمه الله تعالى قطعا مثل إتيان (الزنا و) شرب (الخمر وترك الصلاة) فمن استحل شيئا من ذلك فإنه يكفر، وكذلك جحد كل ما في حكم ما ذكر (وبالجملة) جحد و (إنكار) كل (ما عرف) ثبوته شرعا (بـ) طريق (التواتر) في نقله وروايته (و) بطريق (الضرورة) العلمية التي تحصل للناس من جهة (الشريعة) فكل ما علم من الدين بالضرورة جحده وإنكاره كفر. وهذا حكم مجمع عليه بين جميع المسلمين، وبهذا ينتهي الكلام في هذه المسألة الثالثة.

المسألة الرابعة:

(مسألة) الاعتداد بإجماع غير الصحابة، واعتباره إجماعا كإجماع الصحابة بلا فرق من حيث كونه حجة وأصلا شرعيا مقطوعا به.

لقد جرى الخلف في ذلك والنزاع، فقد (قال قوم) وهم الظاهرية وأحمد وابن حبان البستي (لا يعتد بإجماع غير الصحابة) ولا يحتج به، قال ابن حزم: لا إجماع إلا إجماع الصحابة. وقال داود الظاهري: الإجماع اللازم يختص بعصر الصحابة فأما إجماع من بعدهم فليس حجة وقيد السهيلي قول داود هذا بما إذا أجمعوا عن نص من كتاب أو سنة. قال الزركشي: «وقال ابن القطان: ذهب داود وأصحابه إلى أن الإجماع إنما هو إجماع الصحابة فقط وهو قول لا يجوز خلافه، لأن الإجماع إنما يكون عن توقيف والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف»[(١)] .

وهذا القول مخالف لما عليه جماهير أهل العلم (وسنبطله) بالأدلة والبراهين القاضية ببطلانه.

(وقال قوم (آخرون) يعتد بإجماع التابعين) على حكم (بعد الصحابة) فإن إجماعهم مثل إجماع الصحابة في الحجية ووجوب العمل به (ولكن لا يعتد بخلاف) الفقيه (التابعي) إذا حصل في حكم وإن كان مجتهدا (في زمان) انعقاد إجماع الصحابة على ذلك (و) عليه فإنه (لا يندفع إجماع الصحابة) بخلاف هذا التابعي ولا ينخرم به (وهذا) القول اختاره ابن برهان في (الوجيز) ونقله في الأوسط عن إسماعيل بن علية ونفاة القياس، وحكاه الباجي عن

---

(١) البحر المحيط / الزركشي / ٤ / ٤٨٣

ابن خويز منداد قال أبو يعلى في توجيه هذا القول: أن الصحابة شاهدوا التنزيل وهم أعلم بالتأويل وأعرف بالمقاصد وقولهم حجة على من بعدهم فهم مع التابعين كالعلماء مع العامة. وهذا القول قول (فاسد) وباطل فإنه (مهما بلغ التابعي رتبة الاجتهاد قبل تمام) انعقاد (الإجماع) أي إجماع الصحابة باعتبار أنه مجتهد و (لأنه من) آحاد هذه (الأمة فـ) إن (إجماع غيره) من الصحابة وحدهم لا يكون إجماع جميع الأمة على حكم واقعة ما دونه (بل) هو (إجماع البعض) فقط (و) لا حجة فيه لأن (الحجة) إنما هي (في إجماع الكل) كل الأمة. وهذا -وهو أن التابعي المجتهد إذا أدرك عصر الصحابة فهو من أهل الإجماع فخلافه معتبر ولا ينعقد إجماعهم إلا بوفاقه- هو مذهب الجمهور، قال الزركشي: «لا ينعقد الإجماع إلا به على أصح الوجوه عند القاضي أبي الطيب والشيخ أبي إسحاق وابن الصباغ وابن السمعاني وأبي الحسين السهيلي في كتاب أدب الجدل له. قال لأنهما لم يختلفا إلا في رؤية النبي ﷺ وذلك لا يوجب كون الحق معه[1] وقال القاضي عبد الوهاب إنه الصحيح»[2]. (نعم لو أجمعوا) على حكم حادثة قبل بلوغه رتبة الاجتهاد (ثم بلغ رتبة الاجتهاد بعد إجماعهم) وخالفهم في ذلك فإنه لا يعتد بخلافه هذا ولا يلتفت إليه (فهو مسبوق بالإجماع) فالواجب عليه الاتباع له (فليس له أن يخالف) في ذلك أو ينازع فيه، فهو بهذا الحال (كمن أسلم بعد تمام) انعقاد (الإجماع) وحصوله، فليس له سوى الاتباع له والعمل به.

(و) أما ما يقضي باعتبار خلاف التابعي هذا والاعتداد به في هذا الإجماع و (يدل عليه) فمنه (قوله تعالى ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾)

---

(١) قوله معه ـ أي مع الصحابي لأنه رأي النبي ﷺ.

(٢) البحر المحيط / الزركشي / ٤ / ٤٨٠

ومقتضى هذا القول الإلهي أن المختلف فيه لا يرد حكمه إلا إلى الله ـ تعالى ـ فلا يرد إلى إجماع الصحابة ولا إلى غيره مما سوى الوحي الإلهي، (و هذا) الحكم الذي خالف فيه هذا التابعي إجماع الصحابة حكم (مختلف فيه) فلابد أن يرد إلى ما تقضي به الأدلة المنزلة -نصوص القرآن والسنة- (و) كذلك يدل عليه (إجماع الصحابة) واتفاقهم (على تسويغ الخلاف) فيما يفتون به وتجويزه (للتابعي) بحيث قضوا بأن له أن يفتي بما أداه إليه اجتهاده، وإن كان مخالفا لما يرونه صوابا، (و) قد ثبت اتفاقهم على (عدم إنكارهم عليه) ذلك، وهذا يستلزم اعتبار خلاف التابعي في النظر الفقهي في زمنهم (ف) عدم إنكارهم عليه ذلك (هو إجماع جواز الخلاف) أي جواز خلافه لهم.

و (كيف) لا يعتد بقول التابعي الفقهي في زمان الصحابة (وقد علم أن كثيرا من) التابعين ومنهم (أصحاب عبد الله) بن مسعود (كعلقمة) بن قيس النخعي الكوفي (والأسود) بن يزيد النخعي وكلاهما قد مات في عصر الصحابة (وغيرهما ممن كانوا يفتون) في عصر الصحابة وكذا) الحسن بن يسار (البصري وسعيد بن المسيب) ومسروق بن الأجدع الوادعي وسليمان بن يسار وربيعة بن فروخ وإبراهيم النخعي. قال الزركشي: «قال أبو حنيفة لا يثبت إجماع الصحابة في الإشعار لأن إبراهيم النخعي كان يكرهه، وهو ممن أدرك عصر الصحابة، فلا يثبت إجماعهم بدون قوله. وسئل ابن عمر عن فريضة فقال: سلوا سعيد بن جبير فإنه أعلم بها. وكان أنس يسأل فيقول: سلوا مولانا الحسن فإنه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا. وسئل ابن عباس عن ذبح الولد فأشار إلى مسروق. فلما بلغه جوابه تابعه عليه»[1] .

---

(١) البحر المحيط / الزركشي / ٤ / ٤٨٠

وإذا تقرر هذا وهو أن الصحابة قد كانوا يتلقون الفتوى من التابعين الذين كانوا يفتون والصحابة متوافرون أحياء يرزقون، وكانت فتاوى هؤلاء التابعين تنقل وتروى وقد تلقتها الأمة بالاعتداد بها والاعتبار (فكيف لا يعتد بخلافهم) في الإجماع في عصر الصحابة، فالقول بعدم الاعتداد بخلافهم في هذا الإجماع يناقض هذه الأدلة المسندة إلى الصحابة أنفسهم.

(وعلى) سبيل (الجملة) والاختصار في القول (ف) إنه (لا يفضل الصحابي على التابعي) في شأن أهلية الإجماع والاجتهاد والتساوي فيها (إلا بفضيلة الصحبة) للنبي ﷺ، وهذه الفضيلة وصف طردي لا تأثير له في استحقاق أهلية ولا في التفاوت فيها فإنه (لو كانت هذه الفضيلة تخصص الإجماع) بمن قامت بهم، وتقصره عليهم دون من سواهم، لجرى ذلك على الصحابة أنفسهم فإنهم متفاوتون في هذه الفضيلة لأن بعضهم أقوى في فضيلة الصحبة من بعض، ولو اعتبر ذلك (لسقط قول الأنصار) فلا يعتد بخلافهم ولا بوفاقهم (بـ) وجود (قول المهاجرين) في حكم ما (و) لسقط (قول المهاجرين بقول العشرة) المبشرين بالجنة، وهم أبو بكر، وعمر وعثمان وعلي، والزبير وطلحة وسعد بن أبي وقاص وعبيدة بن الجراح، وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف(و) لسقط (قول) سائر هؤلاء (العشرة بقول الخلفاء الأربعة و) لسقط (قولهم) أي قول من بقي من هؤلاء الأربعة (بقول أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا) ووجه هذا بيّن فإن الصحابة متفاوتون في فضيلة الصحبة، فدرجة بعضهم فيها أعلى من درجة بعض وإن وقع الخلاف في تفصيل ذلك وفي من هو المقدم ومن هو المؤخر فيه .

(فإن قيل) الصحابة ليسوا كلهم على وفاق على هذا الذي ذكرتم عنهم من تسويغ خلف التابعي لهم وقبول ما يفتي به، فقد (روى عن) أم المؤمنين (عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن) بن عوف الزهري

المدني (مجاراة الصحابة) في الفتوى ومساواته نفسه بهم فيها (وقالت) في ردها وإنكارها عليه ذلك أنت (فروج) وهو الفتيّ من ولد الدجاج -وقد تضم فاؤه- (يصقع) أي يصيح، والصقع رفع الصوت (مع الديكة) مقلدا لها سمعها تصيح، فتبعها، قالت له ذلك حين بلغها أنه كان يقارع ابن عباس في فتاويه. ذكر ذلك الزهري، وفي الموطأ عن أبي سلمة: سألت عائشة ما يوجب الغسل، فقالت هل تدري ما مثلك يا أبا سلمة إلا مثل الفروج الذي يسمع الديكة تصرخ فيصرخ معها، إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل.

(قلنا) ليس فيما ذكرتم اعتراض لما ذكرنا لعدم حصول التعادل بينهما في القوة الحجية، فإن (ما ذكرناه) برهان (مقطوع به) دل على ما دل عليه مما ذكر بالقطع وهو أن الصحابة كانوا يقبلون فتاوي التابعين وربما أخذوا عنهم بعض فتاويهم (ولم يثبت عن عائشة -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- ما ذكرتم) على وجه القطع فهو لم يثبت عنها (إلا بقول الآحاد) وبذلك فهو ظني، والظني لا يعارض القطعي لأنه لا يعادله (و) بذلك فإنه (إن ثبت فهو مذهبها) وهو ليس بدليل شرعي (ولا حجة فيه) شرعية يتمسك بها في هذا الشأن (ثم) إن مقالتها هذه لا تدل على أن قول أبي سلمة وغيره من التابعين لا يعتد به بدلالة صريحة في ذلك بل (لعلها أرادت) بقولها هذا (منعه) وصرفه (من مخالفتهم) أي مخالفة الصحابة (فيما سبق إجماعهم عليه) في ذلك (أو لعلها أنكرت عليه خلافه في مسألة) لا يعرف حكمها إلا من جهة النقل أو من جهة البراءة الأصلية فهي مسألة (لا تحتمل الاجتهاد في اعتقادها) لأنها قد يكون الحكم فيها تعبديا وهذا هو الأصل في مثل هذا الحكم، فالأحكام والهيئات المتعلقة بالعبادات الأصل فيها التعبد، فتكون لذلك قد أنكرت عليه خلافه هذا (كما أنكرت على زيد بن أرقم في مسألة) بيع (العينة) -بكسر العين- وهو بيع العين بثمن زائد نسيئة ليبيعها المستقرض بثمن

حاضر أقل ليقضى دينه.وله تعاريف أخرى وهذا تعريف الشافعية، وقد نهت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا زيد بن أرقم عنه. فقد روى عن العالية زوجة أبي إسحاق السبيعي أنها قالت: دخلت أنا وأم ولد زيد بن أرقم على عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فقالت أم ولد زيد بن أرقم: أني بعت غلاما من زيد بثمانمائة درهم إلى العطاء، ثم اشتريته منه بستمائة درهم نقدا فقالت لها: بئس ما اشتريت وبئس ما شريت، أبلغي زيدا أن جهاده مع رسول الله ﷺ قد بطل إلا أن يتوب . أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، والبيهقي في سننه وغيرهما.

وفي إنكارها هذا وحكمها بفساد هذا البيع إعمال قاعدة سد الذريعة وحسم التوسل إلى الربا بذلك و (قد ظنت أن حسم) وقطع (الذريعة) أي الوسيلة والسبب إلى ذلك حكم يجب المصير إليه لأنه (قطعي) ثابت وجوبه بالأدلة القطعية، ومنها قوله تعالى ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ وتحريم الربا معلوم من الدين بالضرورة فلا حاجة إلى الاستدلال عليه، (و) بعد نجز هذه المسألة وبيان ما تقرر من حكم فيها (اعلم أن هذه المسألة) إنما (يتصور الخلاف فيها مع من يوافق) جمهور أهل العلم (على أن إجماع الصحابة) كغيره من إجماعات من سواهم (يندفع) وينخرم (بمخالفة) مجتهد (واحد من الصحابة. أما من ذهب إلى أنه) لا يسقط و (لا يندفع إجماع الأكثر بمخالفة الأقل) من أهل الإجماع (كيفما كان) سواء كان صحابيا أو غيره (فـ) إنه (لا) يتصور هذا الخلاف معه على الإطلاق (فلا يختص كلامه بالتابعي) ولا بغيره، فالأقل إن خالف لا يلتفت إليه فإنه لا يندفع بخلافه الإجماع. وسيأتي الكلام على ما ينخرم به الإجماع من ذلك في المسألة الموالية، وبهذا ينتهي الكلام على هذه المسألة الرابعة .

المسألة الخامسة:

(مسألة) اندفاع إجماع الأكثر بمخالفة الأقل له، وقد اختلف في ذلك على مذاهب، والذي تقرر عند الجمهور في هذه المسألة هو أن (الإجماع) وإن كان حاصلا (من الأكثر) أي أكثر أهله (ليس بحجة مع) وقوع (مخالفة الأقل) لهم، وهذا المذهب هو مذهب أكثر المالكية والشافعية والحنفية وأحمد في رواية عنه، وبالجملة: هو مذهب الجمهور كما تقدم ذكر ذلك.

(وقال قوم) منهم محمد بن جرير الطبري وأبو بكر الرازي المعروف بالجصاص، وأبو الحسين الخياط من المعتزلة وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه (هو حجة) كالإجماع الذي لم يتطرق إليه خلف، هذا ظاهر كلام الأصوليين هنا، لكن قال الهندي: والقائلون بأنه إجماع مرادهم أنه ظني لا قطعي. ورجح ابن الحاجب أنه حجة فقط فهو ليس بإجماع، وإنما كان حجة لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف.

(وقال قوم إن بلغ عدد الأقل) هذا (عدد التواتر) وقد تقدم أنه معروف بحده لا بعده (اندفع) ذلك (الإجماع) الذي خالفوا فيه وسقط (و) أما (إن نقص) عنه (ف) إنه (لا يندفع) ولا ينخرم، بل يبقى إجماعا. قال الزركشي: وقال القاضي أبو بكر: أنه الذي يصح عن ابن جرير. قيل هو مبني على أن مستند الإجماع العقل لا السمع وإن الإجماع يشترط له عدد التواتر، إذ التواتر يفيد العلم، فيجوز أن يكون الحق مع الأقل المخالف فلا ينعقد الإجماع دونه»[1]

وقال قوم: إن سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس في العول وإن أنكروه لم يعتد به كخلافه في ربا الفضل

---

(١) البحر المحيط / الزركشي / ٤ / ٤٧٧

قاله أبو بكر الرازي وأبو عبد الله الجرجاني من الحنفية، وقال شمس الأئمة السرخسي: أنه الصحيح. قيل: وهو راجع إلى انعقاد الإجماع بالأكثر - أعني تسويغهم المخالفة وعدمه[1].

وقيل: يضر خلاف الاثنين لا الواحد. وقيل: يضر خلاف الثلاثة لا الواحد ولا الاثنين. وخص ابن كج في كتابه خلاف ابن جرير بالواحد. وحكى الاتفاق على أن خلاف الاثنين والثلاثة يجعل المسألة خلافية.

وقال قوم: لا يعتبر الواحد والاثنان في أصول الدين والتأثيم والتضليل بخلاف مسائل الفروع، حكاه القرافي عن ابن الإخشاد[2] أبي بكر وهو من المعتزلة.

(والمعتمد) الصحيح (عندنا) هو ما ذهب إليه الجمهور من أن خلاف الأقل في الإجماع وإن كان واحدا يسقط حجيته، وذلك لـ (أن العصمة) من الضلالة -الخطأ- (إنما تثبت للأمة بكليتها) من غير أن ينقص من آحادها فرد واحد معدود من أهل الإجماع (و) هذا الذي خالف فيه هذا الأقل (ليس إجماع الجميع) واتفاقهم (بل هو) من حيث وجوده وصورته فعل -إجماع- (مختلف فيه) ومع جريان هذا الخلف فيه لا يمكن أن تحصل فيه الهيئة الاجتماعية التي يكون بها حجة وأصلا شرعيا مقطوعا به، بل هو بهذا الحال جريان الخلف فيه - يحال أمره و أمر الحكم الذي يطلب ثبوته به إلى الأدلة الشرعية التي قد تدل عليه وتبينه (و) كل أمر مختلف فيه فهذا هو ما يجب

---

(١) البحر المحيط / الزركشي / ٤ / ٤٧٨

(٢) أحمد بن علي بن بيغجور أبو بكر بن الإخشاد، متكلم على مذهب المعتزلة، روى عنه جماعة، قال الخطيب: مات ببغداد سنة ست وعشرين وثلاث مئة عن ست وخمسين سنة. [لسان الميزان / ١ / ٥٥٣]

المصير إليه في حقه (قال تعالى ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ وهذا الإجماع مختلف فيه فلابد من طلب الحكم الذي يقضي به في شأنه من الأدلة الشرعية التي قد تدل عليه وتفيده.

قال ابن حزم في شأن هذا الضرب من الإجماع: «وَأما إذا لم يَصح اجماع فقد وَجب وُقوع التّنَازُع وَالِاخْتِلَاف لما ذَكرْنَاهُ من قَول الله تَعَالَى ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الْآيَة وَلقَوْله تَعَالَى ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾.

وَلما وصفناه من أَنه اذا لم يكن اجماع فَلَا بُد من الْخلاف ضَرُورَة لِأَنَّهُمَا متنافيان اذا ارْتَفع احدهما وَقع الآخر وَلَا بُد واذا كَانَ كَذَلِك فالمرجوع اليه هُوَمَا افْترض الله تَعَالَى علينا الرُّجُوع اليه من الْقُرْآن وَالسّنة بقوله عَزَّوَجَلَّ ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ وَقَال عَزَّوَجَلَّ عَن نبيه ﷺ ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ فصح ان كَلَامه كُله عَلَيهِ السَّلَامُ عَن وَحي من الله تَعَالَى اذا كَانَ فِيمَا تعبدنا بِهِ خالقنا تَعَالَى لقَوْله عَلَيهِ السَّلَامُ «أَنا أعلم بِأَمْر دينكُمْ» الحَدِيث وَقَال تَعَالَى ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ فصح أَنه لَا يحل التحاكم عِنْد الِاخْتِلَاف الا الى الْقُرْآن وَالسّنة».(1)

وهذا ما وقع المصير إليه في هذه المسألة فوجد أن الحديث الوارد في شأنها ينص على أنه لابد في كون إجماع هذه الأمة حجة وأصلا شرعيا قطعيا من إجماع واتفاق جميع أفرادها واتفاقهم بحيث لا يستثنى منهم فرد واحد ما دام معدودا من أهل الإجماع (فإن قيل) من الأساليب التي بنى عليها اللسان العربي إطلاق اللفظ العام مع إرادة بعض أفراده أكثرهم أو اقلهم به فقط وعليه

(1) النبذة الكافية / ابن حزم / ٢٨-٢٩

فإنه (قد تطلق) لفظة (الأمة ويراد بها الأكثر) أي أكثرها (كما يقال بنو تميم يحمون الجار) من الضيم والظلم وأعدائه (ويكرمون الضيف) والضيف يطلق على الواحد وعلى ما فوقه (ويراد) بهذا الاسم بني تميم -هنا- (الأكثر) أكثرهم، ومقتضى هذا أن الأقل منهم لا يسري عليه هذا الحكم، فهم لا يحمون جارا ولا يكرمون ضيفا، وعليه فإنه قد يكون لفظ الأمة في هذه الآية على هذا المعنى فيسقط بذلك شرط إجماعهم بالكلية في تحصيل هذه الحجية القطعية.

(قلنا) ليس كذلك فإن (من يقول بـ) وجود (صيغة العموم) في صيغ الألفاظ العربية موضوعة له حقيقة، وأن هذه الألفاظ هي أدوات العموم والصيغ الموضوعة له (يحمل ذلك) اللفظ العام المطلق هكذا، كما في قولنا بنو تميم والأمة (على الجميع) أي جميع أفراده على وجه الاستغراق والشمول وصاحب هذا القول (لا يجوز) ولا يقبل (التخصيص) لألفاظ العموم وأدواته (بالتحكم) وهو الحكم بلا برهان ولا دليل (بل) يشترط في ذلك -التخصيص للفظ العام- أن يحصل ويتحقق وجوده (بدليل) نصي قاض بذلك (و) -بمعنى أو- يعني أو (ضرورة) عقلية أو حسية دالة على ذلك (و لا يوجد دليل ولا ضرورة ها هنا) مما يقضي بذلك وهو تخصيص الأمة ببعض أفرادها وكذلك بنو تميم، وبذلك وجب حمل اللفظ العام هذا -بنو تميم والأمة- على استغراقه لجميع أفراده حتى يدل الدليل على خلاف ذلك، وسيأتي مزيد بيان لما يكون به التخصيص لألفاظ العموم من المخصصات اللفظية وغيرها، وأهل العموم يحملون اللفظ على ظاهره -العموم- وهم الجمهور، وعليه فمذهبهم هنا هو حمل الأمة على جميع ما تستغرقه وتشمله من أفراد (و) أما (من لا يقول به) أي بالعموم ويرى أن هذه الألفاظ التي تسمى ألفاظ العموم هي ألفاظ مشتركة بين العموم والخصوص، أو هي ألفاظ موضوعة للخصوص (فـ) إنه (يجوز أن) يقصد بلفظ الأمة و (يراد

به الأقل) منها (أيضا) ويذهب إلى أن هذا هو الراجح لأنه الأصل في معناها ما لم يرد دليل على خلاف ذلك (و) إذا أخذ بهذا المعنى وقيل به فإنه (عند ذلك) تتساوى جميع أبعاض معنى هذا اللفظ ـ الأمة ـ في استحقاق الاتصاف بوصف الأقل، فكل فرد منها يمكن أن يكون هو الأقل المراد بها، وبذلك فإنه (لا يتميز البعض المراد) بها (عما ليس بمراد) بها، (و) هذا القول لكي يتحقق تحصيل هذه الحقيقة الشرعية ـ الإجماع ـ يقضي بالمصير إلى الاحتياط الذي (لابد) في تحقيقه (من إجماع الجميع) جميع أفراد هذه الأمة على وجه الاستغراق والشمول (ليعلم) على قطع وجزم (أن) ذلك (البعض المراد) هنا (داخل فيه) أي في لفظ الأمة، وبهذا يتحصل أن لفظ الأمة في باب الإجماع يقتضي العموم والاستغراق سواء حمل هذا اللفظ على العموم أو على الخصوص، وبذلك يعتبر خلاف الأقل في الإجماع، ويعتد بمقتضاه وموجبه فيه.

ثم (كيف) يجوز أن يلغى قول الأقل من هذه الأمة في هذا الشأن (وقد وردت أخبار) أحاديث نبوية صحيحة (تدل على قلة أهل الحق) أي على أن أهل الحق قلة قليلة وذلك قد يكون واقعا و حاصلا في جميع الأزمنة ويتأكد حصوله ووقوعه إذا اقتربت الساعة، وقد بين النبي ﷺ ذلك (حيث قال ﷺ) ما معناه (وهم) أي المؤمنون (يومئذ الأقلون) لعله يشير إلى قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ «فلا يعرف طول تلك الليالي إلا المجتهدون وهم عصابة قليلة في كل بلدة من بلاد المسلمين في هوان من الناس وذلة من أنفسهم» وهذا طرف من حديث طويل يورد في أثناء الكلام على أشراط الساعة. وقد أخرجه الطبراني في تاريخه وأبو الشيخ في كتاب العظمة كلاهما من حديث طويل لابن عباس يرفعه إلى النبي ﷺ وقد ذكره غير واحد من المفسرين ـ كالثعلبي والقرطبي ـ عند قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَاتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾.

(و) في هذا المعنى أيضا (قال ﷺ « سيعود الدين غريبا كما بدأ غريبا ») تقدم تخريج هذا الحديث وذكره باللفظ الذي هو به عند مسلم (وقال تعالى ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾) بعد قوله سبحانه ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ ومفهومه أن من يعقلون قلة (وقال تعالى ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ ﴾) الذي صرف كل ما أنعم الله به عليه إلى عبادته على أقصى ما يمكن له في ذلك (وقال تعالى ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾) ومقتضى هذا أن القلة قد تكون مناط الخير ومتعلق الفضيلة وقد يكون من يتصفون بها أفضل ممن يتصفون بالكثرة. وهذه الفئة القليلة التي أسندت لها هذه الفضيلة مغمورة في جماهير هذه الأمة مستورة في كينونتها وهي مجهولة لنا إذ لا ضابط تعرف به ولا أمارة ترشد إليها وتكون مرجعا يرجع إليه لمعرفة حقيقتها على وجه التعيين المقطوع به (وإذا لم يكن ضابط) في ذلك (ولا مرد) أي مرجع يرجع إليه وهي تعرف به وتميز (ف) إن خروج هذه الفئة من أهل الإجماع وممن أخذ برأيهم فيما أجمعت عليه هذه الأمة من حكم (لا خلاص) ولا منجاة منه (إلا باعتبار قول الجميع) جميع أفراد هذه الأمة كلهم، حتى يقطع بأنها موجودة فيهم، فإن لم يصر إلى ذلك وألغي قول الأقل فإنه ربما يكون هذا الأقل مجموع تلك الفئة التي وصفت في هذا الحديث بأنها هي التي ستبقى على الحق، فيفوت أهل ذلك الإجماع الإصابة للحق في اجتهادهم ورأيهم ذاك بمخالفتها لهم.

(الدليل الثاني) هو انعقاد (إجماع الصحابة) رضي الله عنهم (على تجويز الخلاف) فيما أجمعوا عليه وتسويغه (للآحاد) منهم ومن التابعين (فكم من مسألة) في زمانهم (قد انفرد فيها الآحاد) منهم ومن التابعين (بمذهب)

له اختص به، وذلك (كانفراد) عبد الله (بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بـ) قوله في شأن (العول) الذي هو زيادة السهام الفرضية على ما صحت منه الفريضة (فإنه) أي فإن ابن عباس (أنكره) وذهب إلى القول بالرجوع إلى الفرض الآخر الأقل عند تزاحم السهام، فالزوجة يرجع سهمها إلى الثمن والزوج يرجع سهمه إلى الربع وهكذا. وقال في ذلك قولته المشهورة وهي: أترون الذي أحصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا، إنما هو نصفان وثلاثة أثلاث، وأربعة أرباع. وقد اشتهر قول ابن عباس هذا وسارت به الركبان في زمان الصحابة، وله وجه فقهي يحقق شرعيته، وهو العمل بما ورد من حق لهؤلاء الورثة في الكتاب والسنة، ولم يرد عن أحد من الصحابة أنه قد أنكره عليه.

(فإن قيل) إن الصحابة لم يسلموا هذه الآراء التي تخالف إجماعهم ولم يقبلوها (بل أنكروا على ابن عباس) ما ذهب إليه من (القبول بتحليل) زواج (المتعة) والإفتاء بجوازه، فقد روى عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال لابن عباس في شأن قوله هذا في المتعة « إنك رجل تائه إن رسول الله ﷺ نهى عن المتعة. أو قد حرم المتعة » وهذا الأثر أخرجه ابن النحاس في كتاب الناسخ والمنسوخ.

(و) كذلك أنكروا عليه قوله (إن الربا في النسيئة) وهي تأخير الربوي وعدم المناجزة في قبضه، وكان ابن عباس يقول بهذا القول وهو أن الربا إنما يكون في النسيئة فقط وأنه لا ربا في الفضل - الدرهم بالدرهمين مثلا - وقد رد الصحابة قوله هذا وأنكروه فقد روى أن أبا سعيد الخدري أتى ابن عباس فقال له ألا تتقي الله حتى متى يأكل الناس الربا، أو ما بلغك أن رسول الله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قال التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والذهب بالذهب والفضة بالفضة يدا بيد عينا بعين مثلا بمثل فما زاد فهو ربا. ثم قال: وكذلك ما يوزن أو

يكال أيضا. فقال ابن عباس لأبي سعيد: جزاك الله الجنة ذكرتني أمرا قد كنت أنسيته، فأنا أستغفر الله وأتوب إليه. وكان ينهى عنه بعد ذلك.

(و) كذلك (أنكرت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا على زيد بن أرقم) بن زيد الخزرجي الأنصاري (في مسألة العينة) وقالت في حقه: أنه أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ وهذه المسألة قد تقدم ذكرها قريبا (و) هكذا (أنكروا) أيضا (على أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قوله: النوم لا ينقض الوضوء) وهذا القول نسب إليه ونسب أيضا إلى ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كما نقله ابن حجر في الفتح[1]، (و) كذلك أنكروا (على أبي طلحة) زيد الأنصاري (القول) أي قوله (بأن أكل البرد) بفتح الباء والراء، وهو الماء الجامد ينزل من السحاب قطعا صغارا (لا يفطر) فالصائم إذا أكله لا ينتقض صومه، فقد روى عن أنس قال « مطرنا بردا وأبو طلحة صائم فجعل يأكل منه. فقيل له: أتأكل وأنا صائم فقال إنما هذا بركة -أخرجه أحمد في مسنده وأبو يعلى في مسنده، والبزار، وذكره الهيثمي في « المجمع » (و) إنما أنكر الصحابة (ذلك) على هؤلاء الآحاد من الصحابة (لانفرادهم) يعني لانفراد كل واحد منهم بقوله ذاك واستبداده (به) خارقا به إجماعهم- إجماع الصحابة- في ذلك.

(قلنا) ليس كذلك فإنه (لا) يصح أنهم أنكروا عليهم لمخالفتهم ما اتفقوا عليه من أحكام في ذلك عن طريق الاجتهاد (بل) أنكروا عليهم ما ذهبوا إليه في ذلك (لمخالفتهم السنة) النبوية (الواردة فيه) أي في بيان أحكامه (المشهورة المتداولة (بينهم) ينقلها بعضهم عن بعض فتورد في مجالس التفقه والإفتاء (أو لمخالفتهم) في ذلك (أدلة) شرعية (ظاهرة) الدلالة في اقتضاءها والحكم بها

(١) فتح الباري لابن حجر / ١ / ٣٧٦

(قامت لديهم) فهم على علم بها، كحقيقة الصوم التي تقضي بوجوب الانكفاف عن المشتهى البطني والفرجي، والبرد مشتهى بطني. وكحقيقة الناقض الذي قد يلحق به ما فيه مظنة النقض كالنوم، وهكذا. ومستند ذلك أدلة من الكتاب والسنة عامة تقضي بوجوب اعتبار مثل هذه الحقائق والاعتداد بها، فمنتهى النظر في هذا الشأن يكون إليها، فقر ذلك في عقول هؤلاء الصحابة ونفوسهم فأنكروا ذلك الذي أنكروه من قول هؤلاء الصحابة عملا بها وجريا على وفق مقتضاها، (ثم نقول) من وجه آخر في تقرير دفع هذا السؤال الاعتراضي (هب أنهم) أي أن الصحابة (أنكروا انفراد المنفرد) بقوله ذاك (والمنفرد) هو نفسه أيضا (منكر عليهم إنكارهم) عليه ومن ذلك ما رواه مسلم وغيره عن عروة بن الزبير أن عبد الله بن الزبير قام بمكة فقال إن ناسا أعمى الله قلوبهم كما أعمى أبصارهم يفتون بالمتعة - يعرض برجل أو يعرض بابن عباس - فناداه، فقال: إنك لجلف جاف فلعمري لقد كانت المتعة تفعل على عهد إمام المتقين - يريد رسول الله ﷺ فقال له ابن الزبير: «فجرب بنفسك فو الله لئن فعلتها لأرجمنك بأحجارك» (و) بحصول هذا الترامي بالإنكار يتحقق أنه (لا ينعقد الإجماع) في ذلك وبناء عليه فإن هذا الإنكار على المخالف لا يقضي بثبوت الإجماع فيما أنكر عليه فيه من حكم (فلا حجة في إنكارهم) هذا ولا دليل على أن إجماعهم متقرر (مع مخالفة) هذا (الواحد) لهم في ذلك. ثم إنه لا يبعد أن يكون هذا الإنكار في أصله إنكار مناظرة لمعرفة مأخذ ما ذهب إليه من قول في ذلك لا إنكار تخطئة.

هذا ما استدل به من يرى أن الإجماع يندفع بمخالفة الواحد فيه وهو الجمهور (و) أما مخالفوهم في ذلك فـ (لهم شبهتان) هما أهم شبههم في هذا المقام. (الشبهة الأولى قولهم) إن (قول) الشخص (الواحد فيما يخبر) به من

إدراكه لحكم معين (عن نفسه لا يورث العلم) ولا يفيده فثمرة قوله هذا ظنية، وأما خبر الجماعة إذا بلغ عددهم عدد التواتر فإنه يورث العلم الضروري ويفيده (فكيف) ينخرم بقول الواحد هذا و(يندفع به قول عدد حصل العلم بإخبارهم عن أنفسهم) بهذا الذي أدركوه من حكم معين، وذلك (لبلوغهم عدد التواتر) الذي يكون خبره مفيدا للعلم الضروري (و) تفريعا (عن هذا) الاستدلال وبناء عليه (قال قوم عدد الأقل) المخالف للأكثر في الإجماع (إن بلغ مبلغ) العدد الذي يكون به (التواتر) فإنه (يدفع) خلافه (الإجماع) ويمنع انعقاده.

(وهذا) الاستدلال استدلال (فاسد) باطل (من ثلاثة أوجه: الأول) منها (أن صدق الأكثر وإن علم) ثبوته ووقوعه على قطع، فليس هو المطلوب تحققه هنا، بل المطلوب هو تحقق صدق الأمة كلها في حكم الواقعة المعروضة عليها للنظر فيها لأنه هو الذي يحقق الإجماع وأما صدق الأكثر (فليس صدق جميع الأمة واتفاقهم) على وجه الاستغراق (والحجة) إنما هي (في اتفاق الجميع) وهو ما لم يحصل باتفاق الأكثر وإجماعهم (فسقطت الحجة) في هذا الاتفاق (لأنهم) أي لأن هؤلاء المتفقين ـ وهم الأكثر ـ (ليسوا كل الأمة) بل بعضها فقط.

الوجه (الثاني) من هذه الأوجه (أن كذب الواحد) أمر محتمل فقط أو مظنون فهو (ليس بمعلوم) على وجه القطع والجزم (فلعله صادق) وعليه (فـ) إنه (لا تكون المسألة) أي ما حكم به فيها (اتفاقا) يعني محل اتفاق وإجماع (من جميع الصادقين) فيما أخبروا به عن أنفسهم من حكم في ذلك (إن كان صادقا) وهو أمر محتمل، ومع هذا الاحتمال يرتفع القطع في صدق الأكثر هؤلاء.

الوجه (الثالث) هو أن من أخبروا عن أنفسهم بأمر فقولهم ذاك هو متعلق الحكم التعبدي هنا سواء بلغوا حد التواتر أو لم يبلغوه وبناء عليه فـ (إنه لا

نظر) ولا التفات (إلى ما يضمرون) ويخفون في قرارة نفوسهم (بل) ثبوت (التعبد) من رب العالمين لنا (متعلق بما يظهرون) من قول ويبوحون به، فما أظهروه وصرحوا به من قول (فهو) بمقتضى العادة وحكم الشرع (مذهبهم وسبيلهم) الذي ينبغي نسبته إليهم (لا ما أضمروه) وأخفوه في أنفسهم، فإن ذلك ليس متعلق الحكم في هذا المقام على الإطلاق.

(فإن قيل) ما دام أمر إظهار غير المضمر في النفس قد عرض لنا هنا الكلام فيه فإنه قد يقول قائل إذا كان هذا الأمر محتملا وقوعه بل إنه يقع (فهل يجوز أن تضمر الأمة) من المعارف والأحكام (خلاف ما تظهر)ه وتصرح به (قلنا) الأصل في (ذلك) عدم وقوعه وحصوله لكن (إن كان) قد حصل ووقع فهو (إنما) يحصل ويكون (عن تقية) وهي إظهار غير المضمر في النفس اضطرارا، وهو فعل يأتيه المسلم لدفع شر عظيم يبيح الشرع في دفعه إتيان هذا الفعل وارتكابه (و) قد يكون كذلك (عن إلجاء) أي بسببه، وهو أن لا يجد المسلم مندوحة عن هذا الفعل والإلجاء قد يفسر بمعناه الأصولي وبمعناه الفقهي وهذا أولى لأنه أعم من الأول (و) لكن (ذلك) إن فعل وأتي فإنه لا يخفى بل (يظهر وينتشر) العلم به أي بوقوعه وجوبا (و) بذلك فإنه (إن لم يشتهر) وقوعه ولم يشع حصوله فإنه لم يقع، فإن وقوعه دون انتشار العلم به وشيوعه مدفوع بالعادة والشرع (فهو) أمر (محال) الوقوع (لأنه يؤدي إلى اجتماع الأمة على) فعل (باطل) فاسد (وهو) أمر (ممتنع) لن يحصل وجوده (بدليل السمع) الدال على عصمة هذه الأمة من الضلالة.

(الشبهة الثانية) هي قولهم: (أن مخالفة الواحد شذوذ) وخروج (عن الجماعة) وانفصال عنها (وهو) أمر (منهي عنه) شرعا (فقد ورد) في الحديث النبوي (ذم) الشخص (الشاذ) المنفصل عن جماعة المسلمين (وأنه)

من حيث تعرضه للتهلكة (كالشاذ) المنفرد بذاته المبتعد (من الغنم عن) جملة (القطيع) أي جماعة ذلك الغنم قال النبي ـ ﷺ ـ: «ما من ثلاثة في قرية ولا بد ولا تقام فيهم الصلاة إلا استحوذ عليهم الشيطان فعليك بالجماعة فإن الذئب يأكل القاصية» أخرجه أبو داود والنسائي وغيرها، وروي بألفاظ مختلفة قليلة.

(قلنا) ليس كذلك فإن (الشاذ) الذي شبهه النبي ﷺ بالشاة القاصية هو (عبارة عن الخارج عن الجماعة) المفارق لها (بعد الدخول) أي بعد دخوله (فيها) حقا (و) قد تقرر أن (من دخل في الإجماع) ووافق أهله على حكم ما فإنه (لا يقبل خلافه بعده) أي بعد انعقاد هذا الإجماع وحصوله لأنه مسبوق بالإجماع (و) هذا الضرب من الخلاف إن حصل من شخص فـ (هو الشذوذ) الذي لا يعتبر ولا يعتد به بل يطرح فلا يلتفت إليه (أما الذي لم يدخل في إجماع) ما حصل من غيره بدون وفاقه (فإنه لم يدخل أصلا) فيه، وبذلك فإنه (لا يسمى) إن لم يوافق على ذلك (شاذا) لأنه لم يخرج من الجماعة ولم يفارقها لأنه لم يدخل فيها، ومن لم يدخل في الشيء كيف يخرج منه، وإذا لم يخرج هذا من الجماعة فإنه لا يسمى شاذا، وهذا بين فلا حاجة إلى إطالة الكلام فيه.

(فإن قيل) النهي الشرعي عن الابتعاد عن وفاق الجماعة والانفصال عنها يندرج تحته هذا المخالف (فقد قال النبي ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم) فإنه من شذ شذ في النار» وقال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ «فإن الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد» وهذا طرف من حديث هو قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «استوصوا بأصحابي خيرا ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يفسوا الكذب حتى يعجل الرجل بالشهادة قبل أن يسألها، وباليمين قبل أن يسألها فمن أراد بحبوحة الجنة

فليلزم الجماعة، فن الشيطان مع الواحد ومن الإثنين أبعد، فمن سرته حسناته وساءته سيئاته فهو مومن « رواه ابن حبان في صحيحه والترمذي في السنن.

(قلنا) لم يرد بذلك الواحد من خالف في النظر الفقهي غيره فأبدى حكما مخالفا لحكمه، وإنما (أراد به الشاذ) الذي بينت حقيقته (الخارج عن الإمام) العدل ولي أمر المؤمنين حقا (و) يقع خروجه هذا (بمخالفتـ ـه (الأكثر) أي الجماعة (على وجه يثير الفتنة) الاضطراب في الأحوال والتقاتل بين المسلمين (وقوله) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (وهو عن الاثنين أبعد) إنما (أراد به الحث) للمسافر (على طلب الرفيق) والصاحب (في الطريق) أي في حالة السفر - ففي هذا مجاز مرسل علاقته المجاورة - (ولهذا) وهو قصده عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بهذا المعنى (قال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ « والثلاثة ركب «) فهذا الحديث متعلقه المسافر. وهذا الذي ذكره المصنف غير واضح، فقد ورد هذا القول في نص حديث سيق للحث على لزوم الجماعة والنهي عن مفارقتها، وهو الحديث المتقدم ذكره ولا علاقة لهذا الحديث بما يذكره المصنف من أنه ورد في حث المسافر على اتحاد الرفيق في حال سفره وترحاله، نعم ورد حديث « الراكب شيطان والراكبان شيطانان والثلاثة ركب» أخرجه أبو داود والترمذي وقال حديث حسن، وهذا حديثه كما ترى حديث آخر في موضوع آخر ثم أنه لم يرد فيه «وهو من الاثنين أبعد».

خلاصة القول أن صرف هذا القول «وهو من الاثنين أبعد « إلى أنه ورد في حق المسافر ساقط، بل هو وارد في شأن الحث على لزوم الجماعة. وهذا مدرك بأدنى في التفات إلى تأمل هذين الحديثين وما سيق له كل واحد منهما.

هذا بيان هذا المذهب مذهب من قال أن اتفاق الأكثر إجماع.

(وقال بعضهم) بعض أهل العلم وقد تقدم أن منهم ابن الحاجب: (قول الأكثر حجة) لبعد أن يكون متمسك المخالف هو الراجح (و لكنه (ليس بإجماع و) هذا باطل، إذ صاحب هذا القول (متحكم بقوله: أنه حجة) وإنما قلنا أنه متحكم يحكم بلا دليل ولا برهان (إذ لا) برهان على هذا الذي قاله ولا (دليل عليه) كما تقدم بيان ذلك في أثناء تقرير الحجة إنما في إجماع كل أفراد الأمة على وجه الاستغراق ما داموا من أهل الإجماع.

(وقال بعضهم مرادي به) أي بكونه حجة (أن اتباع الأكر أولى) من اتباع الأقل، ويجوز خلافه. حكمه الهندي ونقله عنه الزركشي.

(قلنا) ليس كذلك فإن (هذا) إنما (يستقيم) العمل به والمضي على مقتضاه (في) شأن (الأخبار) إذ ما كثر ناقلوه العدول الثقات ولى وأرجح مما قل ناقلوه وإن كانوا ثقات، لأن الترجيح بالكثرة في ذلك سائغ (و) كذلك يستقيم هذا (في حق المقلد) فإنه يحق له أن يأخذ بما قال به الأكثرون من أهل الاجتهاد (إذا لم يجد) ما يحصل به (ترجيحا بين المجتهدين) بالعلم أو الورع والتقوى الذي أفتوه (سوى الكثرة) إذ هي قرينة قد تدل على إصابة الحق والحكم الشرعي فيما أفتوه فيه من حدث وواقعة (وأما المجتهد فـ) إنه مخاطب بوجوب الاجتهاد عليه، وبذلك فإن (عليه اتباع الدليل) والعمل به، والدليل الذي عليه العمل به هنا هو الإجماع أن وجد فإن لم يوجد وجب الأخذ بدليل آخر غيره (دون) قول (الأكثر) أي إجماعهم (لأنه) أي لأن ذلك المجتهد (إ، خالفه واح) من أهل الاجتهاد (لم يلزمه اتباعه) بل لا ينبغي له (و) كذلك (إن انضم إليه) أي إلى هذا المخالف (مخالف آخر) فصارا اثنين (لم يلزمه الاتباع) لهما بل لا يجوز له وإن كانوا هم الأكثر لأنه ملزم بالاجتهاد واستفراغ الجهد لاستنباط الحكم من الكتاب والسنة.

المسألة السادسة:

(مسألة) إجماع أهل المدينة ومتعلق النظر فيه كونه حجة أو لا؟

(قال) الإمام (مالك) بن أنس إمام دار الهجرة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الحجة في إجماع أهل المدينة فقط). وقد نقل عنه هذا القول الصيرفي في «الاعلام» والروياني في البحر وهذا لم يصح عن مالك على الإطلاق، وسيأتي بيان ذلك، وبعضهم أخذه من رسالته إلى الإمام الليث لكن ليس فيها التنصيص على هذا المعنى الذي يتضمنه هذا القول.

(وقال قوم) من أهل الأصول (المعتبر) المعتمد به هو (إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصريين الكوفة والبصرة) نقل هذا القول جماعة من الأصوليين، ولم يعينوا من قال به وهو على كل فهو قول منقول مشهور منقول وفيه التنصيص على هذه البقاع الأربعة (وما أراد المحصلون) لحقيقة هذا القول المدركون لدلالته (بـ) قولهم (هذا إلا أن هذه البقاع) الأربع (قد جمعت في زمن الصحابة أهل الحل) لما أبرم وعقد وطلب حله (والعقد) لما حل وطلب عقده ـ أي أهل الإجماع ـ قال القاضي: وإنما صاروا إلى ذلك لاعتقادهم تخصيص الإجماع بالصحابة وكانت هذه البلاد موطن الصحابة وما خرج منها إلا الشذوذ[1] (فإن أراد مالك) بقوله هذا (أن المدينة هي) البقعة المحتوية على الصحابة و(الجامعة لهم) لأنها وحدها مجمعهم ومسكنهم (فمسلم له ذلك) القول (لو جمعتـ) ـهم، ولم يخرج منها أحد منهم، لأنه سيكون معنى قوله حينئذ هو: إجماع الصحابة حجة (وعند ذلك لا يكون للمكان) ـ المدينة ـ أي دخل في هذا الإجماع أو (تأثير فيه) فلو جمعت

---

(١) البحر المحيط / الزركشي / ٤ / ٤٩٠

بقعة أخرى الصحابة ثم أجمعوا على حكم لكان إجماعهم ذاك حجة بلا فرق، فلا علاقة للإجماع بالمكان، وإنما متعلقه المجمعون فقط (و) لكن (ذلك) وهو احتواء المدينة على جميع الصحابة وكونها مجمعا لهم جميعا أمر (ليس بمسلم) ولا مقبول (بل) الصحيح الثابت هو أنه (لم تجمع المدينة جميع العلماء) من الصحابة (لا قبل الهجرة ولا بعدها بل كانوا متفرقين في) - بمعنى الباء - أي بسبب (الأسفار) والرحلات التي يأتونها (و) بسبب انصرافهم إلى الحروب و (الغزوات و) انتقالهم (إلى الأمصار) واستيطانها وبهذا (ف) أنه (لا وجه) ولا معنى يتصور (لكلام مالك) هذا (إلا أن يقول: عمل أهل المدينة) من الصحابة (حجة لأنهم الأكثرون) من غيرهم من الصحابة التي استوطنوا غير المدينة من البلدان الأخرى (والعبرة) إنما هي (بقول الأكثرين) وهذا قول باطل (وقد أفسدناه) أي بينا وجه فساده ودليل ذلك.

وهذا الذي ذكره المصنف من أن الصحابة لم يجتمعوا في المدينة قبل الهجرة ولا بعدها لغو من الكلام، إذ لا علاقة لهذا الموضوع - إجماع أهل المدينة - بهذه الفترة قبل الهجرة وبعد الهجرة والنبي ﷺ حي وإنما هو أمر متعلق بما بعد وفاته ﷺ فهذا هو ما يجب بيان ما عليه حال المدينة من حيث جمعها للصحابة وعدمه، وكل الذين حققوا النظر في هذه المسألة يسلطون نظرهم على هذه الفترة. والمصنف على كل حال قد بنى على ما أورده من قول هنا أن مالكا لا وجه لكلامه هذا إلا أن يقول قول الأكثر حجة (أو يقول) أنه (يدل اتفاقهم) أي اتفاق أهل المدينة وإجماعهم (في قول أو عمل) على (أنهم استندوا) في ذلك (وإلى سماع) دليل سمعي (قاطع) من حيث ثبوته ودلالته (فإن الوحي الناسخ) والمبين، المخصص، المقيد، (نزل فيهم) أي في شأن أفعالهم التي هي أسباب لهذا النزول - غالبا - وبذلك (ف) إنه (لا تشذ) أي

تنفصل - يعني لا تخفى (عنهم مدارك) أي أدلة (الشريعة) ومآخذها والشريعة هنا بمعنى الأحكام.

(وهذا تحكم) حكم بلا دليل وقول بلا مستند (إذ لا يستحيل) في مقتضى العادة (أن يسمع غيرهم) أي غير أهل المدينة (حديثا من رسول الله ﷺ في سفره) فانفرد بروايته ولم يروه عنه أحد من أهل المدينة (أو) أي يسمعه منه وهو (في المدينة ولكنـ) ـه قد (يخرج منها) منتقلا لغيرها (قبل نقله) لأهلها ذلك الحديث. وبذلك فإن اتفاق أهل المدينة ليس حجة (فالحجة) إنما هي (في الإجماع) إجماع جميع أفراد هذه الأمة ما كانوا من أهل هذا الشأن (ولا إجماع) في اتفاق أهل المدينة، إذ ليسوا كل الأمة ولا كل المؤمنين كما هو معلوم بالضرورة (وقد تكلف) في توجيه هذا القول المنسوب (لمالك) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (تأويلات) تفسيرات تخرج هذا القول عما دل عليه بظاهره (ومعاذير) جمع معذرة، وهي ما قد يعذر به في شأن مقالته هذه من اعتبار له حظ من النظر والشرعية العلمية. وهذه التأويلات والمعاذير (استقصيناها) أي ذكرناها باستقصاء وحصر (في كتاب «تهذيب الأصول» ولا حاجة إليها) أي إلى ذكرها (ها هنا) مرة أخرى.

نعم لقد أثمرت أنظار العلماء آراء مختلفة في شأن هذه المقالة المنسوبة لمالك رَحِمَهُ اللَّهُ والحكم عليها وبيان حالها من حيث الثبوت، ومن حيث المراد بها ومن حيث صحة مضمونها، ومن هذه الآراء:

أولا: أن مالكا لم يبح بهذا القول ولا عمل به أصلا أو ما يقضي به الظن الراجح هو ذلك. وهذا ما ذهب إليه إمام الحرمين إذ قال: «والظن بمالك رَحِمَهُ اللَّهُ لعلو درجته أنه لا يقول بما نقل الناقلون عنه نعم، قد يتوقف

في الأحاديث التي نقلها علماء المدينة ثم خالفوها لاعتقاده فيهم أنه أخبر من غيرهم بمواضع الأخبار وتواريخها».[1]

وقال ابن حزم: «أن مالكا لم يدع إجماع أهل المدينة إلا في نيف وأربعين مسألة. ثم ذكر جملة من الأحكام التي خالف مالك فيها فقهاء أهل المدينة من الصحابة والتابعين، ومنها ما أجمعوا عليه فقال في جملة ما أورده في ذلك: «وهذا مالك في موطئه الذي رويناه من طرق في كتاب البيوع منه في أوله في باب ترجمته ـ العيب في الرقيق ـ قال مالك: الأمر المجتمع عليه عندنا فيمن باع عبدا أو وليدة أو حيوانا بالبراءة، فقد برئ من كل عيب إلا أن يكون علم من ذلك عيبا فكتمه، فإن كان علم في ذلك عيبا لم تنفع تبرئته وكان ما باع مردودا عليه.

قال أبو محمد: والذي عليه العمل عند أصحابه ومقلديه في قوله هو: أن حكم الحيوان مخالف لحكم الرقيق وأن بيع البراءة لا يجوز البتة في الحيوان لكنه كالعروض لا يبرأ من عيب فيه علمه أو لم يعلمه».[2]

ومراد ابن حزم بهذا أن مالكا رَحِمَهُ اللَّهُ لم يقل بحجية عمل أهل المدينة، ولم يعمل به، لكنه -أي ابن حزم- كان يخبط في قوله وهو يرد على المالكية -هنا- فذكر جملة من أقوال الصحابة والتابعين الذين قال المالكية بخلافها، وهي أقوال مخصوصة بأصحابها ثم إنها محل خلاف بين أهل المدينة فهي ليست موضع إجماع حتى يقال إن المالكية خالفوا إجماع أهل المدينة فيها. ثم إنه يسوق كل ذلك على أنه تناقضات في قول المالكية في هذا الشأن، والأمر ليس كما يدعي، فإنه من الإنصاف أن يتحقق من مراد المالكية بعمل أهل المدينة إن كانوا يرون أنه حجة، ثم يبنى على هذا النقاش، وينظر في وجود هذا التناقض

(١) البرهان / إمام الحرمين / ١ / ٢٧٨ (٢) الاحكام / ابن حزم / ٤ / ٦٠٧

في أقوالهم في هذا المقام أولا. وعلى كل فقد كنت اغتررت بابن حزم وما يقوله لأسباب، ثم تبين لي بعدما راجعت أصول المالكية وغيرهم ومناطات الأحكام التي تعتبر عند هؤلاء وأولئك وما يوجب الاستثناء من عموم القواعد والأصول العامة والمناطات من موجبات شرية وعادية وعقلية وظهر لي أن هذا الرجل حاطب ليل، وأنه لا يحقق في المسائل ولا يحررها، ولا يعرف الفروق بينها وبذلك يسوي بينها وهي مختلفة ويفرق بينها وهي واحدة، فهو غير محصل ولا محقق. هذا ما ظهر لي آخرا في ابن حزم - رَحِمَهُ ٱللَّهُ - والله أعلم. وأما كون مالك قد قال بهذا القول أم لم يقل به فأصحابه المتقدمون أعلم بهذا الأمر من غيرهم وسننقل به ما سطروه في هذا الشأن.

ثانيا: أن المالكية أثبتوا أن مالكا يأخذ إجماع أهل المدينة ويعتبره أصلا فقهيا بمنزلة الخبر المتواتر ثم اختلفوا في عين موضوع هذا الإجماع وأثمر ذلك آراء منها:

أ- أن هذا الذي هو حجة عند مالك إنما هو ما كان بطريق النقل. قال أبو الوليد الباجي: «قد أكثر أصحاب مالك - رَحِمَهُ ٱللَّهُ - في ذكر إجماع أهل المدينة والاحتجاج به، وحمل ذلك بعضهم على غير وجهه فتشنع به المخالف عليه وعدل عما قرره في ذلك المحققون من أصحاب مالك - رَحِمَهُ ٱللَّهُ - وذلك أن مالكا إنما عول على أقوال أهل المدينة وجعلها حجة في ما طريقه انقل كمسألة الأذان وترك الجهر ببسم الله الرحمان الرحيم ومسألة الصاع وترك إخراج الزكاة من الخضروات وغير ذلك من المسائل التي طريقها النقل واتصل العمل بها في المدينة على وجه لا يخفى مثله ونقل نقلا يحج ويقطع العذر. فهذا نقل أهل المدينة عنه في ذلك حجة كقدمة على خبر الآحد وعلى أقوال سائر البلاد الذين نقل إليهم الحكم في هذه الحوادث أفراد الصحابة وآحاد

التابعين، وقد سلم هذا أبو بكر الصيرفي، وخالف فيه بعض أصحاب الشافعي وأصحاب أبي حنيفة، فقال بعضهم بنفي وجود هذا الخبر جملة، وقد بينا وجوده، وقال بعضهم: ليس بحجة وإن وجد.

والكلام معهم في وجه الاحتجاج به. وذلك أنه إذا كان المؤذن يؤذن بالأمس على المنار أذانا على صفة قد علم جميعهم أنه الأذان الذي فارقهم عليه النبي ﷺ ثم أذن من الغد مؤذن فأمسك الجميع عن الإنكار عليه والإخبار عنه بأنه غير شيئا من الأذان فإنه بمنزلة أن يقولوا: إن هذا هو الأذان الذي أذن به بالأمس. ولو قاله بعضهم أو نطق به الجزء الأول منهم لكان تواترا يقطع العلم به. ولذلك من دخل المسجد والقبر فأرشده رجل واثنان إلى القبر ولم ينكر عليه أحد ذلك بمحضرة جماعة من أهل المدينة وقع له العلم بأن الذي أرشده إليه هو قبر النبي ﷺ ولو لم يقع العلم بذلك إلا لمن أخبره جماعة من أهل المدينة لعدمه العالمون بذلك. فإن هذا مما يتعذر وجوده وأما مسألة الصاع فأبين في التواتر من أن تحتاج إلى تمثيل أو برهان أو دليل، فهذا وما شابهه هو الذي احتج به مالك من إجماع أهل المدينة. وطريقه بالمدينة طريق التواتر، ولا يجوز أن يعارض الخبر المتواتر بخبر الآحاد فاحتجاج مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأقوال أهل المدينة على هذا الوجه، ولو اتفق أن يكون لسائر البلاد نقل يساوي نقل المدينة في مسألة من المسائل لكان أيضا حجة ومقدما على أخبار الآحاد، وإنما نسب هذا إلى المدينة لأنه موجود فيها دون غيرها.

والضرب الثاني من أقوال أهل المدينة ما نقلوه من سنن رسول الله ﷺ من طريق الآحاد أو أدركوه بالاستنباط والاجتهاد، فهذا لا فرق فيه بين علماء المدينة وعلماء غيرهم في أن المصير منه إلى ما عضده الدليل والترجيح، ولذلك خالف مالك في مسائل عدة أقوال أهل المدينة، هذا مذهب مالك في

هذه المسألة، وبه قال محققو أصحابنا كأبي بكر الأبهري وغيره، وقال أبو بكر وابن القصار وأبو تمام وهو الصحيح، وقد ذهب جماعة ممن ينتحل مذهب مالك ممن لم يمعن النظر في هذا الباب إلى أن إجماع أهل المدينة حجة في ما طريقه الاجتهاد، وبه قال أكثر المغاربة.

والدليل على أن هذا ليس بإجماع يحتج به أن العقل لا يحيل الخطأ على الأمة، ولولا ورود الشرع بتصويب المؤمنين لم نقطع على صوابهم في ما أجمعوا عليه، ولم يرد شرع بتصويب أهل المدينة دون غيرهم والإخبار عن عصمتهم، ولا سبيل إلى نقل ذلك، وإنما ورد الشرع بتفضيل الصحابة وتنزيههم. وقد خرج من جلتهم جماعة عنها كعلي بن أبي طالب وطلحة والزبير وعبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر وسعد بن أبي وقاص وحذيفة وأبي عبيدة ومعاذ بن جبل وعبادة بن الصامت ومن لا يحصى كثرة من أفاضل الصحابة وأئمتهم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ولا فضيلة توجد في جملة الصحابة إلا ولهؤلاء المذكورين فيها أوفر حظ وأعلى رتبة، فإن كان إجماع أهل المدينة حجة على هؤلاء كان إجماع هؤلاء أيضا حجة على أهل المدينة، ولا فرق بين الموضعين.

ومما يبين صحة ما ذهبنا إليه في ذلك إن شاء الله أن مالكا لم يحتج بذلك إلا في المواضع التي طريقها النقل، فاحتج بها على أبي يوسف في صحة الوقف وقال له: هذه أوقاف رسول الله ﷺ وصدقاته ينقلها الخلف عن السلف. فرجع أبو يوسف عن موافقة أبي حنيفة في ذلك إلى موافقة مالك، وناظره في الصاع أيضا فاحتج عليه مالك بنقل أهل المدينة للصاع وأن الخلف عن السلف ينقل أن هذا الصاع الذي كان على عهد رسول الله ﷺ لم يغير ولم يبدل، فرجع أبو يوسف إلى مذهب مالك في ذلكن وناظر مالك بعض من احتج عليه في الأذان بأذان بلال بالكوفة فقال مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: ما أدري ما أذان يوم ولا أذان

صلاة، هذا مسجد رسول الله ﷺ يؤذن فيه من عهده ﷺ إلى اليوم، لم يحفظ عن أحد إنكار على مؤذن فيه ولا نسبته إلى تغيير. وهذا لعمري من أقوى الأدلة ومما لا يعارض بأخبار الآحاد لأن الأذان في مسجد رسول الله ﷺ أمر متصل في وقت كل صلاة وأهل المدينة هم اليوم الذين كانوا بالأمس وعلموا صفة الأذان فإذا أذن مؤذن اليوم ولم ينكر أحد أذانه ولا نسبه إلى تغيير علم أن أذانه اليوم كأذانه بالأمس لأنه يستحيل أن يغير الأذان فيتفق العدد الكثير والجم الغفير على ترك الإنكار عليه، ولو جاز أن يتفقوا على ذلك لجاز أن يتفقوا على ترك التكذيب لمن بدل قبر رسول الله ﷺ وغيّر مسجده وعدل الناس إلى غيره وأخفى كثيرا من مذهبه، وإذا استحال ذلك استحال هذا أيضا، ويستحيل أيضا أن يتفق العدد الكثير والجم الغفير على نسيان الأذان من وقت صلاة إلى وقت صلاة، فثبت بذلك أن الأذان الذي كان في بالأمس هو الأذان الذي كان فيه اليوم إذا لم يظهر له منكر إلى أن وصل إلى زمن مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وقد روى إسماعيل بن أبي أويس رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن مالك عن مالك بيان قوله: الأمر المجتمع عليه عندنا. فقال إسماعيل بن أبي أويس: سألت خالي مالكا رحمة الله عليه عن قوله في الموطأ: الأمر المجتمع عليه والأمر عندنا. ففسره لي فقال: أما قولي الأمر المجتمع عليه عندنا. الذي لا اختلاف فيه، فهذا ما لا اختلاف فيه قديما وحديثا، وأما قولي: الأمر المجتمع عليه. فهو الذي اجتمع عليه من أرضى من أهل العلم وأقتدي يه، وإن كان فيه بعض الخلاف، وأما قولي: الأمر عندنا وسمعت بعض أهل العلم. فهو قول من أرتضيه وأقتدي به وما اخترته من قول بعضهم.

هذا معنى قول مالك دون لفظه، وتنزيل مالك لهذه الألفاظ على هذا الوجه وترتيبها مع تف=قاربها في الألفاظ يدل على ما تجوزه في العبارة وأنه

يطلق لفظ الإجماع، وإنما يريد به ترجيح ما يميل إليه من المذهب، على أنه لم يحفظ عنه من طريق ولا وجه أن إجماع أهل المدينة في ما طريقه الاجتهاد حجة عنده، وقد يورد الفصل في كتابه وإن لم يكن قائلا به، ولكن على معنى أن يورد أقاويل الناس وجمل الكلام».(١)

وهذا الذي ذكره الباجي قد ذكره قبله القاضي عبد الوهاب، الذي قال في ذلك: «إِجْمَاعُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ عَلَى ضَرْبَيْنِ: نَقْلِيٌّ، وَاسْتِدْلَالِيٌّ. فَالْأَوَّلُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَضْرُبٍ: مِنْهُ نَقْلُ شَرْعٍ مُبْتَدَأٍ مِنْ جِهَةِ النَّبِيِّ ﷺ. إِمَّا مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ إِقْرَارٍ. فَالْأَوَّلُ: كَنَقْلِهِمْ الصَّاعَ، وَالْمُدَّ وَالْأَذَانَ، وَالْإِقَامَةَ وَالْأَوْقَاتِ، وَالْأَحْبَاسِ وَنَحْوِهِ. وَالثَّانِي: نَقْلُهُمْ الْمُتَّصِلَ كَعُهْدَةِ الرَّقِيقِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَالثَّالِثُ: كَتَرْكِهِمْ أَخْذَ الزَّكَاةِ مِنْ الْخَضْرَاوَاتِ مَعَ أَنَّهَا كَانَتْ تُزْرَعُ بِالْمَدِينَةِ، وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ وَالْخُلَفَاءُ بَعْدَهُ لَا يَأْخُذُونَهَا مِنْهَا. قَالَ: وَهَذَا النَّوْعُ مِنْ إِجْمَاعِهِمْ حُجَّةٌ يَلْزَمُ عِنْدَنَا الْمَصِيرُ إِلَيْهِ، وَتَرْكُ الْأَخْبَارِ وَالْمَقَايِيسِ لَهُ، لَا اخْتِلَافَ بَيْنَ أَصْحَابِنَا فِيهِ.

قَالَ: وَالثَّانِي: وَهُوَ إِجْمَاعُهُمْ مِنْ طَرِيقِ الِاسْتِدْلَالِ، فَاخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِيهِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ. أَحَدُهَا: أَنَّهُ لَيْسَ بِإِجْمَاعٍ، وَلَا مُرَجِّحٍ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي بَكْرٍ، وَأَبِي يَعْقُوبَ الرَّازِيِّ، وَالْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ، وَابْنِ السَّمْعَانِيِّ، وَالطَّيَالِسِيِّ، وَأَبِي الْفَرَجِ، وَالْأَبْهَرِيِّ، وَأَنْكَرُوا كَوْنَهُ مَذْهَبًا لِمَالِكٍ

ثَانِيهَا: أَنَّهُ مُرَجِّحٌ، وَبِهِ قَالَ بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ. ثَالِثُهَا: أَنَّهُ حُجَّةٌ، وَإِنْ لَمْ يَحْرُمْ خِلَافُهُ، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ قَاضِي الْقُضَاةِ أَبُو الْحُسَيْنِ بْنُ عُمَرَ انْتَهَى.(٢)

(١) إحكام الفصول / ٤٨٠ إلى ٤٨٥

(٢) البحر المحيط / ٤ / ٤٨٥

«كما ذكر ذلك غيرهما كالقرافي والسهيلي والأبهري وأبي الفرج القاضي وغيرهم وهو الصحيح الذي قامت الأدلة على ثبوته.

ب ـ أن مراد مالك بذلك هو ما نقل عن علماء المدينة مطلقا سواء كان مما طريقه النقل، أو مما طريقه الاستدلال، وهذا قول ينسب للمغاربة ممن ليسوا منهم من أهل النظر والدليل، وإنما هم مقلدون.

ج ـ أن مراده به هو ما أجمع عليه الفقهاء السبعة وحدهم، هذا ما قال الجرجاني، وقال: أنهم إذا أجمعوا على مسألة انعقد بهم الإجماع، ولم يجز لغيرهم مخالفتهم.

د ـ أنه قد يكون مراده بذلك العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان، فهذا حجة عند مالك. قال الزركشي: «وهو حجة عندنا أيضا، ونص عليه الشافعي قال في رواية يوسف بن عبد الأعلى: إذا رأيت قدماء أهل المدينة على شيء فلا يبق في قلبك ريب أنه الحق وكلما جاءك شيء من غير ذلك فلا تلتفت إليه ولا تعبأ به فقد وقعت في البحار ووقعت في اللجج وفي لفظ له: إذا رأيت أوائل أهل المدينة على شيء فلا تشكن أنه الحق والله إني لك ناصح. إذا رأيت قول سعيد بن المسيب في حكم أو سنة فلا تعدل به إلى غيره، وكذا هو ظاهر مذهب أحمد»[1]

وأما تقديم رواية المدنيين ورجحانها بصفاء أسانيدها وعدالة رواتها فهذا أمر معلوم عند المحدثين، وقد مشى عليه البخاري وغيره في تقديم هذه الرواية على ما يرويه العراقيون والمصريون كما صرح بذلك ابن حجر في فتح الباري، وقد نقل -مثلا- عن الشافعي تقديم نقلهم على نقل غيرهم، وهل المقصود بهم الصحابة أو غيرهم من التابعين وتابعيهم في ذلك خلف.

---

(١) البحر المحيط / الزركشي / ٤ / ٥٨٦ ـ ٥٨٧

ثالثا: من يقولون بقوله مالك هذه - إجماع أهل المدينة - يستدلون على صحتها وأنه صواب بأدلة منها:

أ - أن المدينة دار هجرة النبي ﷺ وموضع قبره ومهبط الوحي ومستقر الإمام ومجمع الصحابة، فلا يجوز أن يخرج الحق عن قول أهلها.

ب - أن أهل المدينة شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل وكانوا أعرف بأحوال الرسول ﷺ من غيرهم فوجب أن لا يخرج الحق عنهم.

ج - أن رواية أهل المدينة مقدمة على رواية غيرهم فكان إجماعهم حجة على غيرهم.

د - أن أهل المدينة من الصحابة لم يعرض فيها من الخلف والتنازع ما عرض بين من خرج عنها فيجب أن يكونوا في لزوم الحق متميزين عن غيرهم.

(وربما) استدل هؤلاء المالكية و احتجوا بثناء رسول الله ﷺ (على المدينة وعلى أهلها) ومن ذلك قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ «إنما المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها» متفق عليه، وقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ « إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها « - أخرجه البخاري وغيره - وقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «لا يصبر أحد على لأوائها فيموت إلا كنت شفيعا أو شهيدا يوم القيامة إذا كان مسلما «أخرجه مسلم وغيره (و) لكن (ذلك) الذي ورد من هذه الأحاديث هو في واقع الأمر لا يدل بمنطوقه ولا بمفهومه ولا بمعناه على أن إجماع أهل المدينة وحدهم حجة وإنما (يدل على فضيلتهم) ورفعة قدرهم (وكثرة ثوابهم) وأجرهم، (لـ) أجل (سكناهم) ومقامهم (بالمدينة) وصبرهم على لأوائها (و) ذلك (لا يدل) كما سبق ذكره (على تخصيص الإجماع بهم) وجعله مما تفردوا به.

وقد رد هذه الأدلة التي ساقها أنصار هذه المقالة المالكية ابن حزم في «الأحكام» بتوسع، كما ردها غيره كالآمدي في «الإحكام» وأبو الحسين في «شرح العمد»، ونقل عن الشافعي أنه قال: قال بعض أصحابنا: أنه حجة، وما سمعت أحدا ذكر قوله إلا عابه وأن ذلك عندي معيب.

لكن تلك الردود إنما يعتد بها وتعتبر مقبولة في مجرى المناقشة والتناظر العلمي إذا كان هذا المذهب قد قال به الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ وقصد به ما طريقه الاستدلال والاجتهاد أما إذا لم يقل به، أو قال به وقصد به ما طريقه النقل بالتواتر فإن هذه الردود ستسلط على قول مفروض مقدر لا قائل به، وهذا هو الظاهر لأن هذا التفصيل الذي جاء به المالكية في ذلك طابق فروع مذهب مالك وجاء على وفقها وهذا دليل على أن هذا التفصيل هو مذهب مالك في واقع الأمر، وأن من جهل مذهب مالك ولم يدر حقيقته من المالكية المقلدين وغيرهم في هذا الشأن هم من خبطوا في الموضع. وقد تقدم ذكر ذلك وهو بين فلا حاجة إلى إطالة الكلام فيه.

المسألة السابعة:

(مسألة) إجماع الخلفاء الأربعة واتفاقهم على حكم واقعة ومتعلق الطلب والنظر في هذه المسألة هو معرفة كون هذا الإجماع حجة أو لا (و) الذي ورد في ذلك هو أنه (قد قال قوم) أن (الحجة) تتحصل وتتكون (في اتفاق) في هنا بمعنى الباء أي باتفاق (الخلفاء الأربعة) أبي بكر وعمر وعثمان وعلي (رضوان الله عليهم) يعني أن اتفاقهم حجة شرعية ينبغي العمل بها. وقد قال بهذا القول أبو خازم ـ بالخاء والزاي المعجمتين ـ عبد الحميد بن عبد العزيز القاضي من الحنفية، فقد نقل عنه الزركشي أنه قال: إجماع الخلفاء الأربعة حجة وأنه قد حكم بذلك في زمن المعتضد بتوريث ذوي الأرحام ولم يعتد بخلاف زيد وقبل منه المعتضد ذلك وردها إليهم، وكتب بذلك إلى الآفاق. ثم قال وقال أبو بكر الرازي: وبلغني أن أبا سعيد البردعي كان أنكر ذلك عليه قال وهذا فيه خلاف بين الصحابة، فقال أو خازم: لا أعد هذا خلافا على الخلفاء الأربعة، وقد حكمت برد هذا المال إلى ذوي الأرحام ولا يجوز لأحد أن يتبعه بالنسخ»[1]

وقد ذهب إلى القول بهذا الإمام أحمد في رواية عنه. قال ابن قدامة: «وقد نقل عن أحمد ما يدل على أنه لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم. وفي إحدى الروايتين عنه ما يدل على أن قولهم حجة ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعا»[2].

(و) هذا قول باطل فإنه ما (هو) إلا (تحكم) إذ (لا دليل عليه) من عقل أو نقل (إلا ما تخيله جماعة) من أهل الآثار (من أن قول الصحابي حجة) وهو رأي باطل (وسيأتي) الكلام في ذلك.

(١) البحر المحيط / الزركشي / ٤ / ٤٩٠ (٢) روضة الناظر / ابن قدامة / ١١٤

وإذا كان لا يعتد بقول هؤلاء الخلفاء فلأنه لا يعتد بقول الشيخين من باب أولى، وإن كان بعضهم قد ذهب إليه، نعم استدل من قال بأن قول هؤلاء حجة بما ورد عن النبي ﷺ من قوله: «عليكم بسنتي وسُنَّةِ الخُلَفاءِ الرّاشِدِينَ المَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي، تَمَسَّكُوا بها، وعَضُّوا عليها بالنَّواجِذِ، وإيّاكُم ومُحْدَثاتِ الأمورِ؛ فإنَّ كلَّ بدعةٍ ضلالةٌ»[1] ووجه الاستدلال بهذا الحديث هنا أنه ﷺ أوجب اتباع سنته والمخالف لسنته لا يعتد بقوله، فكذلك المخالف لسنتهم واستدل من قال بحجية قول الشيخين: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» ووجه الاستدلال بهذا الحديث على هذا بيّن. إلا أن هذا مردود بأن لفظ الخلفاء الراشدين عام يشمل كل خليفة راشد إلى يوم القيامة فمتى يجمع كل هؤلاء الخلفاء كلهم على قول حتى يؤخذ بإجماعهم هذا، فإن قيل هو مخصوص فإنه يعارض بحديث «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» هكذا قال بعض الأصوليين لكن هذا الحديث حديث باطل، فلا يمكن أن يعارض ذلك الحديث لأنه صحيح.

لكن سيأتي في أثناء الكلام على حجية قول الصحابي أن هذه الأحاديث لا حجة فيها على هذا الذي استدل بها عليه إطلاقا.

(١) أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٢)، وأحمد (١٧١٤٥) مطولاً.

المسألة الثامنة:

(مسألة) بلوغ عدد أهل الإجماع العدد الذي يتحقق به التواتر في نقل الخبر والرواية، ومتعلق النظر والبحث في ذلك هو معرفة كونه شرطا في ذلك أو لا.

والذي انتهى إليه النظر والبحث في ذلك هو أن العلماء (اختلفوا في) ذلك وهو (أنه هل يشترط) على وجه الوجوب واللزوم (أن يبلغ) عدد (أهل الإجماع) في كل زمان (عدد التواتر) وهو أن يكونوا جمعا يستحيل تواطؤهم على الكذب أو لا يشترط ذلك. هذا ما تقرر في ذلك، وما تقرر فيه هو الاختلاف كما تقدم ذكره.

(أما) القول الصحيح في ذلك فإنه يتقرر بحسب مأخذ الإجماع فـ(من أخذه من دليل العقل واستحالة) وقوع (الخطأ) فيه (بحكم العادة) وموجبها (فـ) إنه (يلزمه) ويجب عليه (الاشتراط) لذلك لأن حقيقة الإجماع عنده قاضية بوجوب ذلك وتحتمه، أي لابد عنده من اشتراط ذلك لتصور الخطأ على من دون عدد التواتر.

(و) أما (الذين أخذوه) من جهة (السمع) الأدلة النصية فإنهم (اختلفوا) في ذلك (فمنهم من شرط ذلك) وقالوا بوجوب تحققه وحصوله. وبهذا قال إمام الحرمين كما ذكر الآمدي، إنما قال بهذا القول من قال به (لأنه إذا نقص عددهم) أي عدد المجمعين إلى ما دون التواتر (فنحن لا نعلم إيمانهم) و إسلامهم (بقولهم) إننا مسلمون ومؤمنون (فضلا عن غيره) من الأخبار المتعلقة بالدين وأحكامه. فمن لا يعلم إيمانه لا يعلم صدقه في الخير عن الدين.

(و) هذا القول قول (فاسد) باطل (من وجهين:) استلزمت حقيقة الإجماع اقتضاءهما لفساد هذا القول (أحدهما أنه يعلم) ثبوت (إيمانهم) وقيامه بهم

(لا بقولهم) إننا مؤمنون (لكن) يعلم (بقوله ﷺ « لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله) لفظ الحديث: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين، لعدوهم قارين لا يضرهم من خذلهم إلا ما أصابهم من لأواء حتى يأتيهم أمر الله وهم كذلك. قالوا أين هم يا رسول الل . قال: في بيت المقدس وأكناف بيت المقدس » رواه أحمد في مسنده وتقدم تخريجه (و) قوله ـ صلى الله عليم وسلم: «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم حتى يقاتل آخرهم الدجال» تقدم تخريج هذا الحديث (فإذا لم يكن على وجه الأرض مسلم سواهم فهم على الحق) وهم أهل الإجماع فما أجمعوا عليه فهو حجة قلوا أو كثروا.

الوجه (الثاني: أنا لم نُتعبد) بالبناء للمجهول أي لم يتعبدنا الله -تعالى- (بـ) البحث عما فـ(الباطن) وبناء العمل عليه فمن لم نعلم بأنه من أمة محمد ﷺ على قطع وجزم مبني على معرفة ما في باطنه طرحناه فهذا ليس مما كلفنا به (وإنما أمة محمد ﷺ) التي جعل إجماعها حجة هي كل (من آمن بمحمد ـ صلى الله عليم وسلم ظاهرا) أي عل ما يبدوا لمنا من حاله الظاهر لنا، ولا علاقة لنا بباطنه في هذا المقام (إذ لا وقوف) ولا اطلاع لنا (على الباطن) وما كمن في نفسه من معتقد. فالتعبد ـ هنا ـ متعلق شرعا بالظاهر والأدلة الشرعية الواردة قاضية بذلك في حق هؤلاء المجمعين (وإذا ظهر لنا) بمقتضى هذه الأدلة (أنا متعبدون باتباعهم) ونحن لا نعلم إلا ظواهرهم لأن ذلك هو ما كلفنا بمعرفة (فـ) إنه (يجوز) لنا (أن نستدل بهذا) أي نصيره دليلا نستدل به (على أنهم صادقون) فيما أخبروا عن حالهم العقدي وقولهم الفقهي (لأن الله يتعبدنا) أي لا يكلفنا سبحانه أن نعبده (باتباع الكاذب وتعظيمه) بجعل قوله حجة في دينه (و) الأمر بوجوب (الاقتداء به) فيما يصدر عنه من حكم ورأي.

(فإن قيل) أن ما ذكرتموه إنما يصح بتقدير عود المسلمين ورجوعهم إلى ما دون عدد التواتر فـ (كيف يتصور رجوع المسلمين إلى ما دون عدد التواتر وذلك) غير متصور لأنه (يؤدي إلى انقطاع التكليف) وارتفاعه عن الخلق شرعا، وذلك محال (فإن التكليف) لا ينقطع ولا يرتفع بل (يدوم) ويستمر (بدوام الحجة) واستمرارها (والحجة تقوم) على الناس (بخبر التواتر) أي الخبر المنقول بطريق التواتر، وهو يفيد العلم الضروري (عن) ثبوت (أعلام) أي دلائل ثبوت (النبوة) وإنها تحصل بالوحي الإلهي إلى من اصطفاه من خلقه من الأنبياء (وعن وجود محمد ﷺ و) عن (تحديه) الخلف (بـ) ثبوت (النبوة) وتحققه بها ولا شك أن من سينشرون هذه الأعلام والدليل ويبثونها في الخلق هم المسلمون (فالكفار لا يقومون بنشر أعلام النبوة) ودلائلها (بل يجهدون في طمسها) ومحوها ما استطاعوا لذلك سبيلا. فلابد أن يبقى من المسلمين عدد التواتر إذن ليستمر التكليف ويدوم بخبرهم عن هذه الأعلام التي تقوم الحجة على الناس ببلوغ ثبوتها وحصولها (و) هذا الدوام والاستمرار أمر مجمع عليه فإن (السلف مجمعون على دوام التكليف) لخلق بهذا الدين واستمراره (إلى يوم القيامة وفي ضمنه) أي وفي ضمن هذا الإجماع (الإجماع على استحالة) وامتناع (اندراس) هذه (الأعلام) وانطماسها لما بين الإجماعين من التلازم، وبذلك يكون اندراسها أمر محالا لا شرعا (و) لكن (في) القول بـ (نقصان) المسلمين إلى ما دون (عدد التواتر) ما يمنع من نشرها وبثها على طريق مقطوع به يفيد العلم الضروري وهو طريق التواتر وهو (ما يؤدي) بمقتضى الضرورة العادية (إلى اندراسها) وزوالها. وقد تقرر أن هذا محال وقوعه وهو يقضي ويوجب على وجه اللزوم بأن المسلمين لن ينقصوا إلى ما دون عدد التواتر، فهذه الحادثة النازلة نقصان المسلمين إلى ما دون

عـدد التواتـر لا يمكـن أن يحـدث (وإذا لـم يتصـور) أي لـم يمكـن (وجود هذه الحادثة) وحصولها (فكيف نخوض في حكمها) ونبحث عنه.

(قلنـا) نعـم (يحتمل) ويمكـن (أن يقال ذلك) وهو انـدراس هذه الأعلام، وما به تبقى معلومة للناس الذين يخبرون به من المسلمين ويبلغونه منهم إلى يـوم القيامـة (ممتنـع) محـال شـرعا (لهذه الأدلـة) التي قضت بـه (وإنمـا معنى تصـور هـذه المسـألة) وإمكان حصولها (رجـوع عدد أهل الحـل والعقد) أهل الإجمـاع ونقصانهـم (إلـى مـا دون عـدد التواتـر) وحينئذ (فإن قطعنـا) وجزمنا (بـأن قـول العـوام يعتبر) ويعتـد بـه في الأخبار بهذه الأعـلام ونشـرها في الخلـق (فـ) إنه (تـدوم أعـلام) ودلائـل (الشـرع) بجميـع اصنافهـا أي يـدوم نشـرها ومعرفتهـا وتـداول الألسـنة لها (بتواتر) نقلها والإخبار بها على السـنة (العوام) والمجتهدين جميعا فإنه ليس من شرط التواتر أن يكون ناقله مجتهدا. هذا إن نقـص عـدد المجمعيـن عن عـدد التواتر وكمـل عددهم بالعـوام فيتحقق بذلك استمرار الإعلام باعلام الشرع كما تقدم ذكره.

(و) كذلك (يحتمل أن يقال يتصور) حصـول هذه الواقعة و (وقوعهـا) بأن ينحـط عـدد المسـلمين جميعـا وينقص عـن عدد التواتـر (و) لكـن (الله تعالـى) قـد (يديـم) نشـر هـذه (الأعـلام) ومعرفتهـا واطـلاع الخلـق عليهـا (بـ)ـواسطة (التواتـر الحاصـل) أي الـذي يحصل (من جهة المسـلمين) الذين ينشـرونها في الخلـق ويبثونها فيهـم (والكفار) الذين قد يذكرونهـا (فيتحدثون) مثلا (بوجود محمـد ﷺ ووجـود معجزاتـه) التي تحدى بها الناس جميعـا (وإن كان) هؤلاء الكفـار (لـم يعترفـوا) ولـم يقـروا (بكونهـا معجـزة) حقيقيـة في نظرهـم ومبلـغ علمهـم. لكـن كيف يتحدث الكفار بهذه الأعـلام، ويخبـرون بهـا، ومـا توجبه طبيعـة الكفـر فيهم هو نقيض ذلك ثم طيف يذكرون المعجزات التي انحرفت

بها العوائد ثم يقولون إنها ليست معجزات، ولماذا لا يكون القران وهو المعجزة الخالدة كافيا في دوام واستمرار أعلام هذا الدين، فإنه قد يطلع أهل العقول في مشارق الأرض ومغاربها ثم يترتب على ذلك معرفة أنه معجزة ثم يعقب ذلك مد النظر إلى الأعلام الأخرى التي يستمر بها التكليف ويدوم. وعلى كل فالمصنف يرى أنه قد يتصور حصول هذه الواقعة إما على هذه الصورة التي ذكرها (أو يخرق الله تعالى العادة) الجارية في شأن اكتساب العلم وما يكون عنه (فيحصل العلم) الضروري (بقول القليل) من المخبرين وإن لم يبلغ عددهم عدد التواتر (حتى تدوم) إقامة (الحجة) على الناس ويستمر بذلك تكليفهم. (بل قد نقول) في إثبات تصور هذا الوقوع أنه قد لا يحتاج إلى خرق العادة في هذا الشأن، (قول القائل) وخبر المخبر (مع) احتفاف (القرائن) به (المعلومة) أي التي تدرك على الجزم والقطع (في مناظرته) أي في مناظرة هذا القليل للكفار (وتسديده) أي نطقه بما يسدد به النفوس والعقول ويرشدها وما يظهره في أثناء ذلك من أحوال (قد يحصل العلم) ويفيده (من غير خرق عادة) في هذا الأمر - كسب العلم - (فبجميع هذه الوجوه) يمكن ويتصور أن (يبقى) هذا (الشرع محفوظا) من الاندراس والانطماس إلى يوم القيامة.

(فإن قيل) سلمنا ما ذكرتم وبناء عليه (ف) إنه (إذا جاز أن يقل) وينقص (عدد أهل الحل والعقد) عن عدد التواتر (لو رجع) عددهم ونقص وانتهى (إلى) أن بقي منه (واحد) فقط (فهل يكون مجرد قوله) يعني فهل يكون قوله وحده (حجة قاطعة) متبعة تفيد العلم ويجب العمل بها أو لا.

(قلنا) مدار الحكم في ذلك والقول فيه إنما هو على حصول حقيقة الإجماع وعدمه، وعلى هذا يكون قول المجتهد الواحد الذي لم يبق غيره حجة قاطعة أي إجماعا (إن اعتبرنا موافقة العوام) في حصول حقيقة الإجماع

(فـ) إنـه (إذا قـال قـولا) وأفتى بحكم (وسـاعده عليـه العـوام) أي وافقوه (ولم يخالفـوه فيـه) بـل أيـدوه فيـه بتلقيهم بـه بالقبـول والرضى (فهو) أي هـذا القول (إجمـاع الأمـة) وعليـه (فـ) إنـه (يكون حجة) متبعة (إذ لو لـم يكـن) كذلك أي حجة متبعة (لكان قد اجتمعت) هذه (الأمة) واتفقت (على الضلالة والخطإ) وهـو أمـر ممتنع شرعا على الراجح أو عقلا على القـول المرجوح (و) أما (إن لـم نلتفـت إلـى قـول العـوام) ولـم نعتبره في شأن الإجمـاع هـذا وعـدم اعتباره والالتفـات إليـه هـو الراجـح (فـ) إنـه (لـم يوجـد) ولـم يحصـل (ما يتحقـق بـه) ويوجـد (اسـم الإجمـاع والاجتمـاع) وحقيقتهمـا لا اللغوية ولا الشرعية (إذ) يستوجب و (يستدعي) معنى (ذلك) الاسم - الإجماع والاجتماع - (عددا) أي وجود عدد (بالضرورة) العقلية والعادية يجتمعون (حتى يسمى) اتفاقهم على رأي مـا (إجماعـا و) هـذا العـدد (لا) يجوز أن يكـون (أقـل من اثنيـن) عند من يرى أن أقل الجمع ثلاثة (وهذا) الذي ذكرنا (كله) إنما يمكن و (يتصور على مذهب إجماع من بعد الصحابة) إجماعا حقا وحجة شرعية قاطعة (فأما من لا يقول) بهذا القول فلا يعتد (إلا بإجماع الصحابة) ويقول: لا إجماع إلا إجماع الصحابـة (فـ) إنـه (لا يلزمه شـيء من ذلك) إلى الجـواب عنـه وتـوجيه قوله فيه (لأن الصحابـة قـد جـاوز عددهم عـدد التواتر) فقد حج مع النبي ﷺ عشـرات الآلاف من الصحابة رضوان الله عليهم.

المسألة السابعة:

(مسألة) إجماع من بعد الصحابة هل بعد إجماعا وحجة قاطعة كإجماع الصحابة أو لا؟

(ذهب) الإمام (داود) بن علي (وشيعته) أي أتباعه (من أهل الظاهر) وهم الذين يأخذون بظواهر النصوص دون معانيها ومقاصدها ويجمدون على ذلك (إلى أنه لا حجة في إجماع من بعد الصحابة) فالإجماع اللازم الذي هو حجة يختص بالصحابة وحدهم. وهذا ظاهر كلام ابن حبان البستي من الشافعية في صحيحه وهو مذهب أحمد في رواية عنه رواها أبو داود.

(و) هذا القول (هو) قول (فاسد) لا يستحق أن يلتفت إليه، وإنما كان كذلك (لأن الأدلة الثلاثة) الدالة (على كون الإجماع حجة، أعني الكتاب والسنة والعقل) تدل على أن إجماع مجتهدي هذه الأمة على حكم واتفاقهم عليه حجة متبعة (و) هذه الأدلة (لا تفرق) في ذلك (بين) أهل (عصر و) أهل (عصر) بل أهل كل عصر إجماعهم حجة، بلا فرق في ذلك بين الصحابة وغيرهم، وبناء على ذلك (التابعون إذا أجمعوا) على حكم واتفقوا عليه (فهو إجماع من جميع الأمة) لأنهم هم الأمة في زمانهم، فبهم وحدهم تعلق تحصيل الإجماع فالموتى من المؤمنين ومن لم يولد بعد، ومن ليس من أهل الإجماع لا دخل لهم في معنى الأمة -هنا- وإنما هي هنا أهل الإجماع الأحياء، فإذا أجمعوا كما -تقدم- فهم حجة (ومن خالفهم فهو سالك سبيل غير المؤمنين) وبذلك فخلافه معصية، أو كفر (و) إنما جعل قول هؤلاء حجة من جهة النظر لأنه (يستحيل بحكم العادة) و مقتضاها (أن يشذ) يعني أن يخفى (الحق عنهم مع كثرتهم) التي توجب رفع وقوع الجهل والنسيان عنهم، وذلك (عند من

يأخذه) أي يأخذ حكم الاستحالة هذا (من) جهة (العادة) ومقتضاها (و) أما الذين خصوا الإجماع بإجماع الصحابة فـ (لهم شبهتان) تمسطوا بهما في هذا الشأن.

(أضعفهما) أي أضعف هاتين الشبهتين لأنها تخرق الإجماع هي (قولهم إن (الاعتماد على الخبر) وهو قوله ﷺ «أمتي لا تجتمع على ضلالة» وما هو من صنفه في المعنى (و) على (الآية) وهو (قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾) لا يفيد إطلاق لفظ المؤمنين بصيغة الجمع الدال على الشمول والاستغراق على غير الصحابة إذ هو لا (يتناول) إلا (الذين نعتوا بالإيمان) ووصفوا به (وهم الموجودون وقت نزول) هذه (الآية) لا غير فمن كان ميتا ولم يولد بعد فهو غير مقصود بهذه الآية (فإن المعدوم لا يوصف بالإيمان) لأن الصفة والموصوف شيء واحد فإن عدم الموصوف عدمت الصفة، وبذلك فالمعدوم لا يوصف بالإيمان (ولا يكون) أي لا يوجد (سبيل إليه) أي إلى وصفه بالإيمان كما أنه لا يوصف بكل وصف يتوقف اتصافه به على اتصافه بالوجود، والمعدوم لا يصفه بالوجود إلا شواذ من المتكلمين المعتزلة.

(و) أما (قوله ﷺ « لا تجتمع أمتي على الخطأ «) ـ تقدم أنه لم يرد هذا الحديث بلفظ « الخطأ « وإنما الذي ورد بلفظ « الضلالة « ـ فهو إنما (يتناول أمته الذين آمنوا به وتصور إجماعهم واختلافهم وهم الموجودون) في زمان الصحابة وعصرهم.

(وهذا) القول هو قول (باطل) فاسد (إذ يلزم على مساقه) أي قياسه (أن لا ينعقد إجماع) أبدا (بعد موت) أم المؤمنين خديجة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وبعض قدماء الصحابة مثل (سعد بن معاذ) سيد الأول المتوفى سنة خمس (وحمزة) بن

عبد المطلب المتوفى سنة ثلاث في غزوة أحد شهيدا (و) كذلك (من استشهد من المهاجرين والأنصار) في غزوة أحد وغيرها (ممن كانوا موجودين وقت نزول) هذه (الآية) فاندرجوا في أهل الإجماع لذلك فوفاق المؤمنين على حكم أو رأي دون أن يوافقهم ساقط وبذلك (فإن إجماع من) تخلفوا (وراءهم) وبقوا أحياء بعدهم (ليس إجماع جميع المؤمنين وكل الأمة) على وجه الشمول والاستغراق وإنما هم بعض المؤمنين، وإجماع بعض المؤمنين لا يعتبر حجة معتبرة وأصلا شرعيا (و) كذلك (يلزم) من القول بهذه الشبهة (أن لا يعتد بخلاف من أسلم بعد نزول هذه الآية و) صار فقيها مجتهدا إذ (كملت) لديه (آلته) التي تحقق له الاتصاف بالاجتهاد (بعد ذلك) أي بعد ما صار مسلما. وهذا اللازم باطل بلا نزاع فملزومه مثله (و) يؤكد هذا أنا (قد أجمعنا) نحن (وإياهم) أي وهم (والصحابة) أنفسهم (على أن موت واحد) أو أكثر (من الصحابة لا يحسم) يعني لا يغلق (باب الإجماع) ولا يقطع اعتباره والعمل به (بل) أجمعنا نحن وهم والصحابة على أن (إجماع الصحابة بعد النبي ﷺ حجة بالاتفاق) ولم يخالف في ذلك أحد من أهل القرون المفضلة (و) لم يعتبر أحد أن الإجماع لا ينعقد لأن بعض المؤمنين قد مات، ولم يقل به أحد إذ (كم من صحابي استشهد) وقتل في سبيل الله أو توفي (في حياة رسول الله ﷺ بعد نزول) هذه (الآية) والعمل بالإجماع وجعله حجة متبعة مستمر بالإجماع حتى صارا أمرا معلوما في هذا الشرع بالضرورة.

(الشبهة الثانية) هي قولهم (أن الواجب) هو (اتباع سبيل جميع المؤمنين و)هو ما عليه انعقد (إجماع جميع الأمة) على وجه الاستغراق (وليس التابعون جميع الأمة) وإنما هم بعضها فقط (فإن الصحابة) من الأمة (وإن ماتوا) فإنهم (لم يخرجوا بموتهم من) هذه (الأمة) بل هم منها قطعا (ولذلك)

وهو كونهم من هذه الأمة (لو خالف واحد من الصحابة) في حكم واقعة (ما أجمع عليه التابعون) فإنه (لا يكون) هذا الإجماع (قول جميع) هذه (الأمة) وإنما هو قول بعضها فقط (و) إذا تقرر هذا فإنه (لا يحرم) ولا يمتنع (الأخذ بقول الصحابي) ذاك فمن رأى رجحانه في تلك الواقعة فإنه يسوغ له الأخذ به.

ومقتضى هذا إن إجماع التابعين ليس إجماعا على الإطلاق (فإنه إذا كان خلاف بعض الصحابة يدفع) صحة (إجماع التابعين) ويمنع انعقاده (ف) كذلك (عدم وفاقهم) أي الصحابة الإجماع الذي قد يحصل بعدهم (أيضا) فإنه (يدفع) ويمنع انعقاده لعدم وفاقهم (لأنهم) لم يسقط اعتبار رأيهم والاعتداد به في هذا الشأن (بالموت) إذ (لم يخرجوا عن كونهم من) هذه (الأمة) بموتهم، بل هم منها على كل حال، سواء كانوا أحياء أو أمواتا. هذا ما ذكره أرباب هذا المذهب - لا إجماع إلا إجماع الصحابة - في هذه الشبهة ثم أتموا استدلالهم هذا فـ (قالوا وقياس هذا) وهو إذا فقد وفاق مؤمن واحد في الإجماع فإنه لا ينعقد يستوجب و (يقتضي أن لا يثبت وصف الكلية) أي كل المؤمنين (أيضا للصحابة بل) يجب أن (ينتظر) حتى يتحقق وصف الكلية هذا وأن يتربص (لحوق) كل من هو من الأمة بدءا من (التابعين و) حصول (موافقتهم) وإجماعهم (من بعدهم) من بعد الصحابة، أي لابد أن ينتظر لحوق التابعين للصحابة ولا بد أن تحصل موافقتهم لما أجمع عليه الصحابة ثم ينتظر من بعد ذلك لحوق تابعي التابعين وحصول موافقتهم، ثم لحوق الذين يلونهم ثم لحوق الذين يلونهم (إلى يوم القيامة) وهذا أمر وجيه فإنه لابد من إجماع كل هؤلاء (فإنهم كل الأمة) وهم من تحققوا بوصف الكلية الذي قوام الإجماع الذي هو الحجة المتبعة في هذا اشرع (لكن لو اعتبر ذلك) وهو أنه لا إجماع إلا بإجماع الأمة كلها من أول البعثة إلى يوم القيامة، وعمل به فإنه (لم ينتفع) أي لا ينتفع (بالإجماع) في

بناء الأحكام والآراء الشرعية (إلا في يوم القيامة) حيث لا تكليف، ولا أحكام (فثبت أن وصف الكلية) هذا (إنما هو لمن دخل في) هذا (الوجود) وقام به وصفه سواء زال عنه بعد قيامه به بالموت أو لا بحيث ما زال حيا (دون من لم يدخل) فيه بأن كان مازال معدوما. وإذا تقرر هذا (ف) إنه (لا سبيل إلى إخراج الصحابة من الجملة) أي من جملة الأمة أو المؤمنين الذين يحصل بوفاقهم الإجماع جملة أهل الإجماع الذين لا إجماع بدون وفاقهم على ما تقرر به من حكم (و عند ذلك) وهو كون الصحابة ممن ذكر (لا يثبت وصف كلية الأمة للتابعين) بل بعضيتها فقط قال ابن حزم ناقلا عن الإمام داود الظاهري وهو يقرر معنى هذا الكلام في الجملة: «قال أبو سليمان وكثير من أصحابنا لا إجماع إلا إجماع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ واحتج في ذلك بأنهم التوقيف من رسول الله ﷺ وقد صح أنه لا إجماع إلا عن توقيف. وأيضا فإنهم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كانوا جميع المؤمنين، لا مؤمن من الناس سواهم ومن هذه صفتهم فإجماعهم هو إجماع المؤمنين وهو الإجماع المقطوع به، وأما كل عصر بعدهم فإنهما هم بعض المؤمنين لا كلهم، وليس إجماع بعض المؤمنين إجماعا إنما الإجماع إجماع جميعهم. وأيضا فإنهم كانوا عددا محصورا يمكن أن يحاط بهم وتعرف أقوالهم، وليس من بعدهم كذلك».(١)

(والجواب) عن هذا هو (أنه كما بطل على القطع) والجزم (الالتفات إلى) شأن (اللاحقين) الذين لم يولدوا بعد ـ وقد تقدم بيان ذلك ـ كذلك على القطع والجزم (بطل الالتفات إلى الماضين) الذين توفاهم الله ـ تعالى ـ من الصحابة وغيرهم (ولولا ذلك) وهو عدم الالتفات إلى الماضين في شأن الإجماع (لما تصور) وأمكن انعقاد (إجماع) من الصحابة (بعد موت واحد

---

(١) الاحكام / ابن حزم / ٢ / ٥٥٢

من المسلمين في زمان الصحابة و التابعين) بل لا ينعقد إجماع (ولا) يحصل (بعد أن استشهد حمزة) بن عبد المطلب، إن كان هو أول مسلم توفي، وإن لم يكن كذلك، فوفاة أول مسلم بعدها لا إجماع (و) هذا باطل بالإجماع فـ(قد اعترفوا بصحة إجماع الصحابة بعد) وفاة (رسول الله صلى الله علي وسلم ـ و) كذلك (بعد موت من مات) من الصحابة وغيرهم (وليس ذلك) أمرا حاصلا (إلا لأن) الشخص (الماضي) المتوفى من أهل الإجماع (لا يعتبر) في إجماع من بعده (و) أما المعدوم (المستقبل) الذي يتوقع وجوده فإنه (لا ينتظر) في انعقاد الإجماع وحصوله (و) لـ(أن وصف كلية الأمة) التي هي قوام الإجماع (حاصل لكل من) المؤمنين (الموجودين في كل زمن) وعصر.

هذا ما أجاب به المصنف عن هذا الذي ذكره أهل الظاهر هنا.

وابن حزم نفسه قدح في جزئية من هذا الذي نقله عن داود فقد قال في ذلك «وأما قوله: إن عدد الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كان محصورا ممكنا جمعه وممكنا ضبط أقوالهم وليس كذلك من بعدهم فإنما كان هذا إذا كانوا كلهم بحضرة رسول الله ﷺ قبل تفرقهم في البلاد أما بعد تفرقهم فالحال في تعذر حصر أقوالهم كالحال فيمن بعدهم سواء، ولا فرق، وهذا أمر يعرف بالمشاهدة والضرورة»[1] ومن المعلوم أن الإجماع الذي هو الحجة المتبعة إنما هو ما كان بعد وفاته ﷺ إذ لا دليل في شيء وهو عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إلا فيما كان يصدر عنه من وحي من ربه، وبعد وفاته الصحابة تفرقوا في البلاد و الأصقاع فحصرم ومعرفة رايهم على هذا الحال أمر متعذر. وبناء على هذا حدد ابن حزم معنى الإجماع في صورة أخرى فخالف بذلك أهل الظاهر في هذا المقام وهذه الصورة بينها

(١) الاحكام / ٢ / ٥٥٣

بقوله: «ونحن إن شاء الله مبينون كيفية الإجماع بيانا ظاهرا يشهد له الحس والضرورة وبالله تعالى التوفيق فنقول إن الإجماع الذي هو الإجماع المتيقن ولا إجماع غيره لا يصح تفسيره ولا ادعاؤه بالدعوى لكن ينقسم قسمين أحدهما كل ما لا يشك فيه أحد من أهل الإسلام في أن من لم يقل به فليس مسلما كشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وكوجوب الصلوات الخمس وكصوم شهر رمضان وكتحريم الميتة والدم والخنزير والإقرار بالقرآن وجملة الزكاة فهذه أمور من بلغته فلم يقر بها فليس مسلما فإذا ذلك كذلك فكل من قال بها فهو مسلم فقد صح أنها إجماع من جميع أهل الإسلام، والقسم الثاني شيء شهده جميع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ من فعل رسول الله ﷺ أو تيقن أنه عرفه كل من غاب عنه ﷺ منهم كفعله في خيبر إذ أعطاها يهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو تمر يخرجهم المسلمون إذا شاؤوا فهذا لا شك عند كل أحد في أنه لم يبق مسلم في المدينة إلا شهد الأمر أو وصل إليه يقع ذلك الجماعة من النساء والصبيان الضعفاء ولم يبق بمكة والبلاد النائية مسلم إلا عرفه وسر به.»[1] هذا هي صورة الإجماع عند ابن حزم، وهي أيضا لم تخل من دعوى لا دليل عليها وهي قول أن جميع المسلمين على علم بفعله ﷺ بخيبر إذ أعطاها لليهود بنصف ما يخرج منها فمن علم أن المسلمين كلهم بلا استثناء على علم بهذا الفعل النبوي، فإن هذا ليس مما يمكن الجزم به والقطع بثبوته.

(١) الإحكام / ابن حزم / ٥٥٣-٥٥٤

المسألة العاشرة:

(مسألة) انعقاد الإجماع على خلاف قول سابق ومتلق البحث في هذه المسألة معرفة حكم هذا الإجماع هل هو إجماع حقيقي أو لا؟

وهذه المسألة ليست مسألة إحداث قول ثالث في مسألة اختلف فيها الصحابة على قولين فإن ذلك لا يجوز (وأما) هذه فهي (إجماع التابعين) واتفاقهم في حكم (على خلاف قول واحد من الصحابة) وهذا يتصور في مسألة سئل عنها صحابي فأفتى فيها بقول معين ولم يعرف بغيره من الصحابة حكم في ذلك، ثم إن التابعين نظروا في هذه المسألة فبدا لهم الصواب في قول هو على خلاف قول ذلك الصحابي فأجمعوا على هذا الذي بدا لهم أنه الصواب وخالفوا قول الصحابي ذاك فهذه صورة هذه المسألة وأما حكم ذلك (فقد قال قوم) أن هذا (يصير قول الصحابي) هذا قولا (مهجورا متروكا) أي يلغي اعتباره ويعمل بإجماع التابعين هؤلاء سواء كان هذا الصحابي حيا أو ميتا (لأنهم) في زمانهم (كل الأمة) فإجماعهم لذلك كالإجماع الذي لم يخالف فيه أحد (وإن سلمنا) تصور وقوع هذا الأمر وهو وقوع إجماع التابعين على خلاف قول صحابي (و) تصور هذا الوقوع وإمكانه (هو الأمر (الصحيح) عقلا وشرعا (فـ) إننا (نقول:) في هذا الشأن (إن اتفقوا وأجمعوا (على وفق قوله انعقد الإجماع) أي إجماعهم (إذ موافقته إن لم تقو) هذا (الإجماع) وتعضده (فـ) إنها (لا تقدح فيه) ولا تسلبه شرعيته (و) أما (إن أجمعوا على خلاف قوله فـ) إنه (لا يصير ذلك القول عندنا) مطرحا (مهجورا) يلغي اعتباره (حتى يحرم على تابعي التابعين موافقته) والقول بما قال به، بل يبقى قولا فقهيا معتبرا (لأنه بعد أن أفتى) به ذلك الصحابي

(في) تلك (المسألة) التي به فيها صار قولا فقهيا لواحد من أهل الإجماع ممن يعتد بوفاقه وخلافه فيه، وبذلك (ف) إنه (ليس فتوى التابعين فيها) أي في تلك المسالة (فتوى جميع الأمة بل) هي (فتوى البعض) منها فقط. وهذا أمر مدرك بالضرورة (فإن قيل) لقد ذكرتم فيما سبق أن الأمة في هذا المقام هي من وجدوا من أمة النبي ﷺ في أي زمن، وفي أي عصر من العصور التي تستغرقها حياو هذه الأمة واستمرارها ووجودها، وعليه فإن كل قرن - جيل - من المسلمين إجماعهم حجة متبعة ودليل قاطع، وهذا يجري على التابعين كما يجري على غيرهم على مدى هذه العصور والدهور لأن كلية الأمة تنطلق عليهم جميعا (وإذا ثبت نعت الكلية) ووصفها (التابعين) فإنه يلزم أن يكون إجماعهم كإجماع الصحابة بلا فرق (فليكن خلاف) أي مخالفة (قولهم) ممتنعا و(حراما) لا يجوز الذهاب إليه (وإن قال به صحابي قبلهم) وأفتى به هذا إذا قلنا - بناء على ما سبق تقريره - إنهم كل الأمة (و) أما (إن) قلنا بأنهم (لم يكونوا كل الأمة) بل هم بعضها فقط (ف) إنه (ينبغي) ويجب (أن لا تقوم الحجة بإجماعهم) لأنه ليس الإجماع الذي جعله الشرع حجة يجب العمل بها واتباع ما اقتضته من حكم (و) بذلك فإنه (لا يحرم خلافهم) بل يجوز وقد يجب إن اقتضى الاجتهاد ذلك فمن خالفهم لا شيء عليه (إذ خلاف بعض الأمة ليس بحرام) بل هو جائز كما هو معلوم، هذا هو القول الصحيح في هذا المقام (أما أن تكون كلية الأمة) وصفا ثابتا للتابعين (في شيء) وهو ما نزل بهم ولم يكن لأي صحابي فيه حكم فنقول إجماع التابعين في ذلك حجة متبعة يحرم المصير إلى خلافها (دون شيء) آخر وهو إجماعهم على خلاف قول صحابي (ف) إن (هذا) حكم (متناقض) بعضه ينقض بعضا (وجمع بين النفي والإثبات) إذ تارة يقع إثبات كون إجماع

التابعين حجة متبعة ودليلا قاطعا كإجماع الصحابة، وهو ما تقدم بيان حاله في الصورة، وتارة ينفي ذلك ويطرح كما تبين في الصورة الثانية، والدليل الشرعي له ماهيته فهي هي لا تتبدل ولا تتغير والشيء إما أن يكون دليلا أو يكون غير دليل لا ثالث لهما.

(قلنا) ليس الأمر كذلك فإن هذا الذي ادعيتم أنه متناقض (ليس بمتناقض) فليس فيه الجمع بين النفي والإثبات كما توهم (لأن) هذه (الكلية) كلية الأمة وصف نسبي فهي (إنما تثبت) للجيل من المؤمنين الذين تثبت لهم شرعا (بالإضافة) أي بالنسبة (إلى المسألة التي خاضوا فيها) أي قلبوا فيها أنظارهم وترامو النقاش والتحاور (فإذا نزلت مسألة) بالمسلمين وجرى الاستفتاء عن حكمها (فالتابعون) في شأن ما ينى (فيها) من حكم هم (كل الأمة) فقولهم (إذا أجمعوا) على ما ذهبوا إليه من حكم (فيها) حجة قاطعة يجب العمل به وتحرم مخالفته.

(وأما ما) يعني وأما المسألة التي (أفتى فيها الصحابي) بفتوى ثابت عنه القول بها، فإنه في هذه المسألة يبقى من أهل الإجماع فيها إلى يوم الدين فقوله فيها على الدوام يفي (ففتواه و مذهبه) في هذه المسألة (لا ينقطع بموته) فالمذاهب لا تموت بموت أصحابها، (وهذا) الصحابي صاحب هذه الفتوى حكم قوله هذا (كـ) حكم قول أي فتوى (الصحابي) في زمان الصحابة فهو (إذا مات بعد) ما أفتى بهذه (الفتوى) ونقلت عنه ثم من بعد ذلك (أجمع الباقون) من الصحابة -مثلا- (علا خلافه) أي خلاف ما قال به من تلك الفتوى، فإنه لا تموت فتواه ولا مذهبه في تلك المسألة التي فيها به، وبذلك فإنه (لا يكون ذلك) الاتفاق والإجماع الذي عليه هؤلاء الباقون (إجماعا) حقيقيا (ولو أن صحابيا مجتهدا (مات ثم نزلت واقعة) بالمسلمين (بعده) أي بعد وفاته

ثم أجمع من بعده على حكمها واتفقوا عليه (انعقد) هذا (الإجماع) وحصل (على كل مذهب) من مذاهب أهل العلم المعتبرة في هذا الشأن، وبهذا يتبين متقررا وجه ما تقدم ذكره من أنها (تكون) هذه (الكلية) كلية الأمة، صفة (حاصلة) أي تحصل (بالإضافة) والنسبة إلى المسألة التي فيها النظر على الوجه الذي تقدم بيانه.

(فإن قيل) توجد طريقة أخرى قياسية هنا تقضي بخلاف ما تقدم في شأن الصحابي الميت قبل وقوع النازلة المجمع عليها بعده وهي أنه (إن كان في الأمة) مجتهد (غائب) عن مجمع أهل الإجماع ومقامهم فإنه (لا ينعقد الإجماع دونه) يعني دون موافقته (وإن لم يكن لذلك الغائب خبر عن الواقعة) التي هي متعلق الاستفتاء والنظر الفقهي (ولا) له (فتوى فيها) قال بها عن افتراض أو قال بها في نظيرة لها سبق له الافتاء فيها و (لكن نقول) أنه (لو كان حاضرا لكان له قول فيها) وعلى هذا (ف) إنه (لا بد من موافقته) لأنه من أهل الإجماع وغيابه لا يسقط عنه أنه كذلك (فليكن الميت قبل) عصر (التابعين) وكونهم أهل الإجماع، وقبل نزول هذه الواقعة بهم (كـ) هذا (الغائب) فيمنع انعقاد الإجماع بدون موافقته وهي مستحيلة فيستحيل انعقاد هذا الإجماع.

(قلنا) هذا القياس يصح فإنه (يبطل بـ) ما تقرر من عدم اعتبار (الميت الأول من الصحابة) في هذا الشأن (فإن الإجماع انعقد دونه) وقد مر بيان ذلك (و) هذا الصحابي (لو كان غائبا) لكان طلب رأيه في الواقعة المعروضة على النظر الفقهي لأهل الإجماع أمر متحتما في تحقيق الإجماع والاتفاق على حكمها إذ (لم) يعني لا (ينعقد) دون وفاقهن وذلك (لأن الغائب في الحال) الذي قد ينعقد فيه هذا الجماع (ذو مذهب ورأي بالقوة) ووجوده متوقف

على استفتاءه فقط ثم بوجه برأيه وبذلك (فـ) إنـه (تمكن موافقتـه ومخالفته) حقـا وكذلك معرفة ذلك والاطلاع عليه (فيحتمل أن يوافق) أهل الإجماع إن أجمعوا على حكم في ذلك (أو يخالفـ) ـهم فيه (إذا عرضت) تلك (المسألة عليـه) واستفتى في شأنها (بخلاف الميت فإنه لا يتصور في حقه خلاف أو وفاق) وهو ميت (لا بالقوة) بحيث تكون فيه صفة التهيؤ والاستعداد (ولا بالفعل) بحيث يتأتى صدور ذلك منه حقا (بل) هو في حقيقة أمره (كالمجنون) المغلوب على عقله (والمريض الزائل العقل) الذي أصيب بمرض فقد التذكر والخرف .

(و) أما (الطفل) فإنه (لا ينتظر) وجوده وخروجه إلى هذه الدنيا (لأنه) قد (بطل منه) وألغي شرعا ما قد يكون منه لو خرج إلى الدنيا وصار مجتهدا (من الوفاق والخلاف) فهو كالميت قبل الإجماع على حكم واقعة وقعت وقبل النظر فيها فكما لا يعتد بما قد يصدر عن ذلك الميت لا يعتد كذلك بما قد يصدر عن هذا الطفل إذ كلاهما معدوم .

(فإن) قيل إذا عملنا بموجب الاحتمال واعتبرناه (فـ) إن (ما أجمع عليه التابعون يندفع) وتسقط حجيته (بخلاف واحد من الصحابة إذا نقل) عنه ذلك الخلاف وثبت (فإن لم ينقل) عنه فإن ذلك لا يدل على أنه ليس له في ذلك رأي مخالف (فلعله) قد (خالف) فيه (ولكن) قوله في ذلك (لم ينقل إلينا) لأنه أهمل نقله والعناية بروايته -مثلا- أو لأسباب أخرى، وبوجود هذا الاحتمال (فـ) ـإنه (لا يستيقن) ولا يجزم بانعقاد (إجماع كل الأمة) على ذلك.

(قلنا) هذا باطل (يبطل بـ) ما تقرر بالإجماع في حق (الميت الأول من الصحابة) من إلغاء هذا الاحتمال في حقه (فإن إمكان خلافه لا يكون كحقيقة

خلافه) فالأول ملغى لا يلتفت إليه بالإجماع، والثاني معتبر ومؤثر، فإن وجد اندفع به الإجماع على الصحيح، ومجرد التجويز العقلي لأمر ما لا يسوغ اعتباره والاعتداد به لأنه لو التفت إليه لاندفع به كل دليل ولسقطت به حجية كل حجة، إذ يجري على جهات في كل دليل، (وهذا) هو (التحقيق وهو أنه لو فتح باب) هذا الضرب من (الاحتمال) والتجويز العقلي المجرد (لبطلت الحجج) الشرعية كلها (إذ ما من حكم) تقضي به هذه الأدلة (إلا ويتصور تقدير نسخه) وتخصيصه إن كان عاما وتقييده إن كان مطلقا ويمكن أن يفرض حصول ذلك عقلا بدليل شرعي لم يصل إلينا فجهلناه (و) قد يكون سبب ذلك (انفراد) شخص (واحد بنقله و) لكنه أصابته مصيبة (الموت قبل أن ينقلـ)ـه (إلينا) فبقينا على جهل به (و) كذلك لو أخذنا بهذا التجويز العقلي واعتبرناه (لبطل) به (إجماع الصحابة) نفسه (لاحتمال أن واحدا منهم أضمر) وأخفى (المخالفة) لذلك الإجماع ولم يرتض ما كان عنه من حكم (وإنما أظهر الموافقة) على ذلك (لسبب) من الأسباب التي رجحت عنده هذه الموافقة، كالخوف من الأذى والضرر، أو قصد جمع كلمة المسلمين في ذلك، أو ما جرى مجرى ذلك، (و) كذلك لو عمل بهذا الاحتمال (لرد خبر الواحد) وأنكرت حجيته (لاحتمال أن يكون) راويه (كاذبا) أو راويا له عن كاذب وضاع للأحاديث والآثار.

(و) كذلك يكون الحال (إذا عرف انعقاد الإجماع) وحصوله (وانقرض العصر) أي عصر من أجمعوا وجيلهم، فإنه (أمكن) واحتمل (رجوع واحد) منهم عما أجمعوا عليه، وذهابه إلى خلافه (قبل الموت) يعني قبل موته (وإن لم ينقل إلينا) ذلك ولا عرفناه أي ما عرفنا أنه رجع عما وقع عليه الإجماع، وأنه قد ذهب إلى خلافه، وهو قد يكون حاصلا في واقع الأمر، ولكننا لا نعلمه،

وعليه فإنه إذا اعتبر هذ الإمكان والاحتمال (فـ) ـإنه (يبطل الإجماع) ويسقط (على مذهب من يشترط) في صحته (انقراض العصر) أي عصر المجمعين أي من أجمعوا على الحكم كلهم.

وهكذا يقضي العمل بهذا الضرب من الإمكان والاحتمال إذا عمل به واعتبر بهدم كل حجة ودليل شرعي وغيره فيتطرق الشك إلى المعرفة الإنسانية كلها، فيؤول الأمر إلى أن لا يصح في الأذهان شيء من المعارف، ومنها المعرفة الدينية.

(فإن قيل) لا قياس مع وجود الفارق المؤثر فـ(إن الأصل) في الأحكام الشرعية (عدم) ورود (النسخ) فيها (و) كذلك (عدم الرجوع) أي عدم رجوع أحد المجمعين على حكم عن وفاقه عليه، فبقاؤه على وفاقهم هو الأصل، والاحتمال الذي يعارضه الأصل ضعيف وبعيد، فيكون منتفيا حكما.

وهذا كله لا يجري في احتمال وقوع مخالفة الصحابي للتابعين في ما أجمعوا عليه من حكم، فإنه احتمال قريب لأنه غير معارض بأصل يصيره احتمالا بعيدا لا يعتد به، أو احتمالا منتفيا حكما.

(قلنا) ليس الأمر كذلك إذ هذا الفرق الذي أبديتموه هنا لا وجود له (و) لا تحقق فإن (الأصل) في هذا الصحابي كذلك (عدم خوضه في هذه الواقعة) والنظر في شأنها (وعدم الخلاف) أي مخالفته (والوفاق) فيها (جميعا) إذ هذا وهو عدم هذا الخوض هو الغالب في أحوال الصحابة والأصل الذي يمضون عليه في ذلك، إذ يتقون الإفتاء ما لم يتحتم عليهم المصير إليه، ثم إنه ليس متحتما أن يكون له فيها رأي حتى يقال لعله خالف فيها ولكن ذلك لم ينقل إلينا، وبهذا يتبين انتفاء وجود هذا الفارق هنا وسقوط هذا السؤال.

(ثـم) إن التجويـز العقلي لهـذا الـذي ذكـر بـاق على كل حـال فـ (مـع أن الأصـل) في مـا ذكـر هـو العـدم (فـ) إن هـذا (الاحتمـال) والتجويـز العقلـي (لا ينتفي) ولا يرتفع في ذلك.

وإذا رجعت إلى وجدانـك تجـد هذا الأمر قائـما به يقضي العقـل به ويحكم إذ لـم يقـض في ذلـك بالاستحالة بل بقي فيه على التجويز (وإذا ثبـت الاحتمال) في حكـم مـا (حصـل الشـك) في ثبوتـه وتحقـق حصولـه في واقع الأمـر، وبناء على هـذا (فـ)ـإنه (يصيـر) انعقاد (الإجماع) وحصوله (غير مستيقن) وغير مقطوع به (لكن يقـال) في سـبيل إلغاء هذا الدافع للإجماع المسقط لـه (لا يندفع الإجماع) ولا ينخرم (بـكل شـك) بـل لابـد في ذلـك مـن شـك معتبر وهو الـذي يستند إلى موجب آخر هو المؤثر كما في شأن المجتهد الغائب، فإنه لا ينعقد الإجماع بدون وفاقه لأن حقيقة الإجماع تتوقف على ذلك، والشك في رأيه أثر في تحصيل هذه الحقيقة فاعتبر.

(فإن قيل) لدينا فارق آخر هنا وهو أن الشـك (في مسـألة تجويز النسـخ) واحتمـال وقوعه (و) في مسـألة (تجويز الرجـوع) أي رجوع أحد المجمعين عن الوفـاق ليس شـكا في أصـل الأحكام وثبوتهـا، ولا شـكا في أصـل ذلـك الإجمـاع وحصولـه، وإنمـا هـو (شـك) عـرض في النفـس (بعـد اسـتيقان) أي حصـول اليقيـن بثبـوت (أصـل الحجـة) وهـي أدلـة تلك الأحـكام وذلك الإجمـاع والقطـع بذلك، وعلى هذا فالشـك ليس في أصلهـا ـ كما تقدم ذكره ـ (وإنمـا الشـك في دوامهـا) فقـط (وههنـا) في مسـألة إجمـاع التابعيـن علـى حكـم مـع إمكـان وجـود مخالـف لهـم مـن الصحابة في ذلك (الشـك) ليس في الـدوام وإنمـا هـو (في أصـل الإجماع) نفسـه، وذلـك (لأن الإجمـاع موقـوف علـى حصـول) وثبـوت (نعـت) ووصـف (الكلية) أي كلية الأمة (لهـم ونعـت)

هذه (الكلية موقوف) قيامه بهم واتصافهم به (على معرفة) ثبوت (انتفاء الخلاف) بين أهل الإجماع والعلم بذلك، وهذا الانتفاء غير معلوم لنا هنا بل حصل لنا الشك في ثبوته وحصوله (وإذا شككنا في) ثبوت (انتفاء) هذا (الخلاف شككنا) باللزوم عن ذلك (في) حصول (الكلية) كلية الأمة (في الإجماع) وكونها موجودة فيه .

(قلنا) هذا (لا) يصح (بل) إن (نعت الكلية) ووصفها (حاصل للتابعين) ومتحقق قيامه بهم فهو لا ينتفي عنهم بالشك (وإنما ينتفي) عنهم (بمعرفة الخلاف) الثابت بينهم في ذلك (فإذا لم يعرف بقيت) هذه (الكلية) قائمة بهم (وما) فاه به هؤلاء المعترضون و (ذكروه يضاهي) أي يماثل ويشابه (قول القائل الحجة في نص مات الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ قبل نسخه) أي نسخ حكمه (فإذا) كان (لم يعرف موته قبل نسخه شككنا في) هذه (الحجة) التي هي هذا النص (و) إذا قرر أمر الإجماع على هذا المساق فإنه يقال كذلك (الحجة الإجماع المنقرض عليه العصر) بحيث لم يبق من أهل هذا الإجماع أحد (فإذا شككنا في) وقوع (الرجوع) أي رجوع أحد منهم عن وفاقه فيه (فقد شككنا في) هذه (الحجة) كما شككنا في الحجة السابقة، ومقتضى هذا الشك في كلا الحجتين سقوطهما واندفاعهما، وهذا واضح البطلان، وإلا وجب أن لا يبقى للمسلمين أي دليل شرعي أو حجة فقهية يتمسكون بها في أمورهم الدينية.

(و) هذا (كذلك) ما ينبغي أن يتقرر عليه (القول في) شأن (قول الميت الأول من الصحابة فإنا نقول) في نهاية النظر فيه (لا نقول صار كلية الباقين) المجمعين (بعده) على حكم معين (مشكوكا فيها) أي في ثبوتها.

وتقرير هذه المسألة على سنن ما تقدم في المسألتين السابقتين، فقد يقال الحجة في الإجماع الذي لم يخالف فيه أحد من الصحابة فإذا شككنا في أنه لم يخالف فيه أحد فقد شككنا في هذه الحجة.

(هذا تمام الكلام) ومنتهاه (في الركن الأول) الذي عقد له ما تقدم من القول، وقد تقدم أن هذا الركن هو المجمعون، وإذ قد تقدم الكلام على هذا الركن تاما كاملا فلنصر إلى الكلام على الركن الثاني قائلين وبالله التوفيق:

(الركن الثاني) من ركني الإجماع ومضمون هذا الركن هو (في) بيان (نفس الإجماع) وحقيقته وما يتعلق بذلك.

(و) الإجماع (نعني به) اصطلاحا (اتفاق) وتطابق (فتاوى) أهل الإجماع من هذه (الأمة في) حكم (المسألة) الدينية المعروضة عليهم ليفتوا فيها (في لحظة واحدة) هي لحظة إجماعهم واتفاقهم على حكمها، وبعدها يستقر هذا الإجماع ولا يرتفع إلى يوم القيامة، فبمجرد وقوعه يصير كذلك سواء (انقرض) ومضى (عليه) أي على انعقاده وحصوله وزال أهل (العصر) الذين صدر عنهم والجيل الذين عقدوه (أو لم ينقرض) على القول الصحيح، و سواء (أفتوا) بما أفتوا به (عن اجتهاد) أي قياس، أو إعمال قاعدة فقهية، أو أصولية، (أو) أفتوا (عن نص) عام أو خاص (مهما) أي إن (كانت) هذه (الفتوى) قولية بأن كانت (نطقا) كلاما (صريحا) لا إشارة ولا تقريرا ولا سكوتا بل لابد من قول صريح في ذلك.

هذا هو المراد بالإجماع هنا، وهذه هي حقيقته، (و) لكن (تمام النظر) وبيان ما أثمرته العقول الأصولية (في) شأن (هذا الركن) ـ حقيقة الإجماع ـ

إنما يكون ببيان مسائل، الأولى منها: (أن السكوت) أي سكوت أهل الإجماع -أهل الحل والعقد- عن فتوى قال بها قائل منهم (ليس كالنطق) أي كنطقهم بموافقتهم له فيها فلا ينزل سكوتهم منزلة نطقهم في ذلك.

(و) المسألة الثانية: (أن انقراض العصر) أي جيل المجمعين (ليس بشرط) في انعقاد الإجماع وصحته، بل ينعقد الإجماع ويصح ويصير حجة متبعة بمجرد حصوله.

(و) المسألة الثالثة: (أن الإجماع قد ينعقد) ويحصل (عن اجتهاد) وقياس ويكون حجة وأنه لا يتوقف وجوده وحصوله على النص.

(فهذه) كما ترى (ثلاث مسائل) لا يحصل تمام النظر ـ هنا ـ إلا ببيانها ـ كما قال المصنف ـ فلنصر إلى إيراد ما أثمرته الأنظار في ذلك لتحصيل هذا البيان، قائلين وبالله تعالى التوفيق والسداد.

المسألة الأولى:

(مسألة) الإجماع السكوتي وصورته أن يفتي بعض أهل الحل والعقد بفتوى ويسكت سائر الباقين فلا يبوحوا بما يدل على موافقتهم له ولا على مخالفتهم له.

ومتعلق النظر والطلب الأصولي في ذلك هو معرفة كون هذا إجماعا أو لا؟

والذي تقرر في ذلك وما أثمرته الأنظارالأصولية فيه هو حصول الخلاف بين الأصوليين في ذلك الذي انقشع عن مذاهب، أصحها وأقواها عند المصنف هو أنه إذا أفتى بعض الصحابة) واحد أو أكثر (بفتوى) في نازلة نزلت بالمسلمين (وسكت الآخرون) عن ذلك فلم يبدوا موافقة له في ذلك ولا مخالفة فإنه (لم ينعقد الإجماع) على ذلك ولا يكون عن ذلك ما يعد حجة شرعية متبعة، وهذا الذي ذهب إليه المصنف هنا هو مذهب داود الظاهري وابنه محمد، وإليه ذهب الشريف المرتضى، وصححه صاحب «المصادر» وعزاه جماعة إلى الشافعي منهم القاضي واختاره، وقال إنه آخر أقواله، ولهذا قال المصنف في «المنخول» والإمام الرازي والآمدي:

إن الشافعي نص عليه في الجديد، وقال إمام الحرمين: إنه ظاهر مذهبه.

(و) إنما كان هذا المذهب راجحا وصحيحا لأنه (لا ينسب لساكت قول) معين لأن السكوت يحتمل من حيث دلالته التصويب والموافقة على هذه الفتوى، ويحتمل غير ذلك، ثم إن السكوت عدم محض، والأحكام لا تستفاد من العدم، ولهذا لو أتلف إنسان مال غيره وهو ساكت ضمن المتلف.

وهذه العبارة « لا ينسب لساكت قول» هي مقالة للإمام الشافعي ذكرها في الأم، وذلك قوله: لا ينسب لساكت قول قائل، ولا عمل عامل، إنما ينسب إلى كل قوله وعمله، هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة .

المذهب الثاني: أنه إجماع (و) من ثم (قال قوم إذا) كان قول ذلك المفتي قد شاع وانتشر (والباقون) لم يبدوا أي نكير أو اعتراض عليه أو مخالفة له في ذلك (بل سكتوا فـ) ـإن (سكوتهم) هذا (كالنطق) بالموافقة والتصويب له، وبذلك ارتقى هذا السكوت (حتى) صح أن يقال إنه (يتم به) انعقاد (الإجماع) ويحصل.

وإلى هذا ذهب أصحاب أبي حنيفة .

قال أبو الوليد الباجي: وبه قال أكثر أصحابنا المالكيين كأبي تمام وغيره، والقاضي أبو الطيب، وشيخنا أبو إسحاق، وأكثر أصحاب الشافعي رحمة الله عليهم.

وقال الزركشي: وقال ابن برهان: وإليه ذهب كافة العلماء، منهم الكرخي، ونص عليه ابن السمعاني والدبوسي، وقال عبد الوهاب: هو الذي يقتضيه مذهب أصحابنا، وحكاه الأستاذ أبو إسحاق عن الشافعي، ونقل عنه أنه قال: إن قول الواحد إذا انتشر فإجماع ولا تجوز مخالفته، هذا كلامه.

وقال النووي في «شرح الوسيط»: لا تغترن بإطلاق المتساهل القائل بأن الإجماع السكوتي ليس بحجة عند الشافعي، بل الصواب من مذهب الشافعي أنه حجة وإجماع، وهو موجود في كتب أصحابنا العراقيين في الأصول، ومقدمات كتبهم المبسوطة في الفروع، كتعليقة الشيخ أبي حامد و «الحاوي» ومجموع المحاملي، و «الشامل» وغيرهم، وقد أورد الزركشي بعد ذكره هذا القول ما يدل على أن للشافعي في هذه المسألة قولين: وهو ما نسبه إليه بعض الأصوليين كابن الحاجب وغيره، هذا ما يتعلق بهذا المذهب الثاني .

والمذهب الثالث: اشتراط انقراض المجمعين (و) مضيا على هذا (شرط قوم) في هذا المسمى بالإجماع السكوتي لكي يكون إجماعا حقيقيا أن يحصل (انقراض) وفناء (العصر) أي عصر المجمعين وجيلهم وهم (على) هذا (السكوت) مستمرون وباقون بحيث لم تصدر منهم أي مخالفة له، لأنه لا يبعد مع ذلك أن يكون ذلك السكوت لا عن رضى، وبهذا القول قال أبو علي الجبائي، وأحمد في رواية عنه ونقله ابن فورك في كتابه عن أكثر أصحابنا مثل أبي بكر وأبي إسحاق وغيرهما، وقال: إنه الصحيح.

ونقله الأستاذ أبو طاهر البغدادي عن الحذاق من أصحابنا، واختاره ابن القطان ـ من الشافعية ـ وقال: لأنه يجوز أن يكون له فيه رأي، فيجب أن يعلم أن العصر إذا انقرض ولم يخالفوا فيه أنه حق، واختاره البندنيجي أيضا، وكذلك الروياني في أول « البحر »، والكل اشترط في ذلك انقراض أهل الإجماع وجيله حتى يحكم بكونه حجة وإجماعا قطعا.

فإن رجع أحدهم صح رجوعه، وعد خلافه خلافا، وقال الرافعي: إنه أصح الأوجه عند الأصحاب.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في « اللمع »: إنه المذهب»[1].

(و) المذهب الرابع: هو أنه قد (قال قوم هو حجة) متبعة لا تجوز مخالفتها (و) لكنه (ليس بإجماع)، لأنه لا ينطلق عليه اسم الإجماع حقيقة، وقد تقدم بيان معنى الإجماع هنا، وهذا القول حكاه أبو الحسين في « المعتمد » عن أبي هاشم، وهو أحد الوجهين عند الشافعية، ونقله الشيخ في « اللمع » و ابن برهان عن الصيرفي.

---

(١) انظر: البحر المحيط / الزركشي / ٤ / ٤٩٨-٤٩٩، النقل منه بتصرف.

وهو ما ذكره في «شرح الرسالة» أيضا، وقال: إنه حجة لا يجوز خلافه لا من جهة الاتفاق ولكن لعدم الخلاف من أهل الحجة، واختاره الآمدي ووافقه ابن الحاجب في «منتهى السول» دون مختصره.

(و) المذهب الخامس هو ما أشار إليه المصنف بقوله (قال قوم) إن الإجماع السكوتي هذا (ليس بحجة ولا إجماع ولكنه دليل) على تسويغ هؤلاء الساكتين و(تجويزهم الاجتهاد في) تلك (المسألة) التي سكتوا عن هذا الحكم فيها، وعلى أنهم لا يرون الحكم فيها قطعيا، هذه هي جملة المذاهب التي في هذه المسألة.

(و) أما القول (المختار) عندنا فهو أن الإجماع السكوتي هذا (ليس بإجماع) حقيقي (ولا حجة) شرعية متبعة (ولا هو تجويز) من هؤلاء الساكتين (الاجتهاد في المسألة) التي وقع وروده فيها، وبذلك فإنه ليس بدليل شرعي معتد به، (إلا إذا دلت القرائن) المحتفة القائمة بهؤلاء الساكتين (على أنهم سكتوا مضمرين) مخفين (الرضا) بتلك الفتوى والتصويب لها، فإذا ثبت ذلك (جاز) التمسك بهذا الإجماع و(الأخذ به عند) حصول هذا (السكوت) من أهل الإجماع هؤلاء، فلا يضر سكوتهم عندئذ.

والبرهان القاضي بهذا الذي اخترناه (والدليل عليه) هو (أن) قول المفتي و(فتواه) لا تعلم بسكوته إذ سكوته ليس تقريرا لما سكت عنه وتصويبا له حتى يعلم به فتواه، و(إنما تعلم) وتعرف (بقوله الصريح) المبين (الذي لا يتطرق) أي يدخل (إليه احتمال) في معناه والمراد به (وتردد) فيما يصح حمله عليه (والسكوت) ما يدل عليه محل (تردد) أو هو نفسه دال على قيام التردد بصاحبه (فـ)ـإنه (قد يسكت من غير إضمار الرضا) بذلك القول والموافقة عليه، بل ذلك السكوت قد يكون (لأسباب سبعة) وقد يكون أحدها أو أكثر هو

ما أوجبه، (الأول) من هذه الأسباب هو (أن يكون في باطنه) وقرارة نفسه شيء (مانع) له (من إظهار) فتواه و (القول) الذي له في ذلك (و) هذا المانع مجهول لنا مستور عنا فـ (نحن لا نطلع عليه) معينا، (و) لكن (قد تظهر قرائن السخط) وعلاماته (عليه) أي على هذا الساكت (مع سكوته) وصمته، مما يدل على أنه غير موافق عليه ولا مصوب له، بل قد يراه قولا باطلا مع أنه ساكت عنه.

السبب (الثاني) هو (أن) يرى أن هذا القول مستند إلى ما صح أنه دليل شرعي فـ (يسكت لأنه يراه) لذلك (قولا سائغا) الذهاب إليه والقول به (لمن أداه إليه اجتهاده) وتبين له رجحانه وصحته (وإن لم يكن هو) أي هذا الساكت (موافقا عليه) مصوبا له (بل كان) يرى و (يعتقد خطأه) وعدم إصابته فيما باح به من ذلك، ويرى خلاف قوله هو الصواب.

السبب (الثالث) هو (أن) يكون هذا الساكت من المصوبة وهم من يقولون (بأن كل مجتهد مصيب) وعليه (فـ) ـإنه (لا يرى الإنكار) ولا يسوغه (في المجتهدات أصلا) فالمسائل التي تنبني فيها الأحكام على الظنون والاحتمالات فيجري فيها النظر الاجتهادي هي المجتهدات، والخلف فيما يبنى فيها من أحكام أمر سائغ عنده، فلا يرى الإنكار فيها على كل من قال فيها بقول أداه إليه اجتهاده فيها، ثم إنه قد يكون ممن لا يعتقد و (لا يرى الجواب) عما وقع الاستفتاء عن حكمه من النوازل والوقائع (إلا فرض كفاية) إذا قام به البعض من أهل الفتوى سقط عن سائرهم، (فإذا كفاه) عن الفتوى (من هو مصيب) في رأيه ونظره ـ وكل مجتهد عنده مصيب ـ (سكت) فلم يبد رأيه في ذلك، واكتفى بفتوى ذلك المفتي (وإن خالف) ما أداه إليه (اجتهاده) من ذلك القول، وهذا يتأتى التمثيل له بما رواه عبد الرزاق عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب قال: توفي عبد الرحمن بن حاطب وأعتق من صلى وصام، وكانت له

نوبية قد صلت وصامت، وهي أعجمية لم تفقه فلم يرعه إلا حبلها، وكانت ثيبا، فذهب إلى عمر بن الخطاب فحدثه فأرسل إليها عمر فسألها فقال: أحبلت؟ فقالت: نعم من مرعوش بدرهمين، وإذا هي تستسهل به ولا تكتمه، فصادف عنده علي بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف وعثمان، فقال: أشيروا علي، وكان عثمان جالسا فاضطجع، فقال علي وعبد الرحمن قد وقع عليها الحد، فقال عمر: أشر علي يا عثمان، فقال قد أشار عليك أخواك، فقال أشر علي أنت، قال عثمان: أراها تستسهل به كأنها لا تعلمه، وليس الحد إلا على من علمه، فأمر بها عمر فجلدت مائة وغربها، ثم قال لعثمان: صدقت، والذي نفسي بيده ما الحد إلا على من علمه[1].

السبب (الرابع) أن يرى أن وقت إبدائه رأيه المخالف لهذا القول لم يحضر بعد فالفرصة التي يتمكن بها من ذلك لم تعرض له بعد، وبذلك اختار (أن يسكت وهو) في قرارة نفسه وباطنه (منكر) لهذا القول مخالف له (لكنه) (ينتظر) ويترقب سنوح (فرصة) يتأتى له بها (الإنكار) له (ولا يرى) في (البدار) إلى ذلك الإنكار ولا في الإسراع إلى إنجازه (مصلحة) شرعية راجحة، وذلك لأمر (عارض) له (من العوارض) كالخوف من إثارة الفتنة بين المسلمين، أو تجرئة الرعاع على أهل العلم، وغير ذلك مما قد يعتبر درؤه مطلوبا شرعا، وهو (ينتظر) ويترقب (زواله) حتى يبوح بما في نفسه من ذلك (ثم يموت قبل زوال) وذهاب (ذلك العارض) المانع له من ذلك (أو) يغفل عن هذا الأمر و (يشتغل عنه) بغيره إلى أن توفاه الله تعالى.

السبب (الخامس أن يعلم) هذا الساكت (أنه لو أنكر) وأبدى خلافا في ذلك (لم يلتفت إليه) أي لن يلتفت إليه أحد ولن يهتم بمقاله أحد (أو) أنه

(١) انظر: الإحكام/ ابن حزم/ ٢/ ٥٧٨ - ٥٧٩.

لو أنكر (ناله ذل وهوان) من الناس أو الحاكم فخاف من وقوع ذلك عليه، ولو أنك سألته عن موجب سكوته عن الإنكار لذلك مع أنه يراه باطلا لقال لك إنه خائف فرق من أذى الناس أو الحاكم (كما قال ابن عباس في) بيان سبب (سكوته عن إنكار) شرعية (العول) وعن بيان كونه باطلا (في حياة عمر) وزمان خلافته (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) فإنه قال في ذلك (كان) عمر (رجلا مهيبا) وفي رواية أن زفر قال له: ما منعك يا ابن عباس أن تشير على عمر بأن العول باطل ؟ فقال ابن عباس: هبته، وكان ابن عباس بعد موت عمر ينكر العول ويفتي ببطلانه، وكان يقطع بذلك ويدعو فيه إلى المباهلة عند الحجر الأسود.

وشبيه بهذا ما روي من أن أبا أيوب الأنصاري كان يصلي قبل خلافته ركعتين بعد العصر فلما تولى عمر الخلافة تركهما، فلما توفي عمر ركعهما، فقيل له ما هذا ؟ قال: كان عمر يضرب الناس عليهما.

السبب (السادس) هو (أن يسكت) وينكف عن القول في حكم تلك المسألة والإفتاء فيها (لأنه) لم يبن له ما هو الصواب في ذلك فهو (متوقف في المسألة) أي في حكمها (لأنه) ما زال في خضم البحث فيها ومطالعة مضامينها التي قد ترشد إلى حكمها، فهو (بعد في مهلة النظر) وزمان استفراغ الجهد لتحصيل ذلك الحكم وإدراكه.

السبب (السابع) هو (أن) يعتقد أن غيره قد كفاه مؤنة بيان ما يرى أنه الصواب في ذلك فرأى أن (يسكت لـ) ـذلك وهو (ظنه أن غيره قد كفاه) وحمل عنه هذا الذي طلب به من (الإنكار) لهذا القول (وأغناه عن الإظهار) له (ثم) إنه (يكون قد غلط فيه) أي في هذا الترك (و) بهذا يكون قد (ترك) هذا (الإنكار عن توهم) وسوء فهم في هذا المقام (إذ) ربما يكون قد (رأى) واعتقد أن هذا (الإنكار فرض كفاية) وهو في واقع الأمر فرض عين (و) كذلك فإنه قد

غلط إذ (ظن أنه قد كفى) هذا الفعل الواجب عليه (وهو) في ذلك كله (مخطئ في وهمه) ذاك.

(فإن قيل) العادة تقتضي أنه (لو كان) قد حصل في هذا الحكم الذي في هذه الفتوى نزاع أو (فيه خلاف) بين أهل الحل والعقد (لظهر) وفشا وتناقلته الألسن.

(قلنا) ليس الأمر كذلك فإن ما تقضي به العادة (و) توجبه هو أنه (لو كان) تصويب من أهل الحل والعقد لهذا الحكم وجرى (فيه وفاق) منهم عليه (لظهر) وشاع ذكره، وتحدث به، ولسطره نقلة العلم ورواته فيما يسطرون وينقلون.

فإن جلب معارض لهذا القول سببا يدعي أنه هو الذي منع من ظهور الوفاق، فإن مخالفه قد يدعي نظير ذلك (ف) إنه (إن تصور) وأمكن وجود سبب (عارض يمنع من ظهور) وانتشار خبر حصول هذا (الوفاق) ووقوعه (تصور مثله) ونظيره (في) منع (ظهور) خبر حصول (الخلاف) ووقوعه، مع أنه قد يكون موجودا، وبهذا - وهو ما ذكرناه من أن هذه الأسباب قد تكون موجبة لترك هذا الإنكار، وأن الوفاق لو حصل لنقل - يسقط و (يبطل قول أبي هاشم (الجبائي) المعتزلي (حيث شرط) هو ومن وافقه في هذا المقام (انقراض العصر) عصر المجمعين وجمعهم وفنائهم أجمعين وهم (في) حال هذا (السكوت) وترك إبداء أي رأي في ذلك، (إذ) تعليلية أي من أجل أن (من) تلك (العوارض) السبعة (المذكورة ما يدوم) ويستمر وجوده ومنعه للإنكار هذا (إلى آخر العصر) وجيل المجمعين، فيبقى شرط هذا الشرط والتقييد به هنا غير مفيد، وبلا معنى.

هذا منتهى المباحثات هنا والرد على من يقول إن هذا الإجماع - الإجماع السكوتي - إجماع حقيقي، (أما من قال) إن الإجماع السكوتي هذا (هو حجة) دليل شرعي متبع (وإن لم يكن إجماعا) فإنه يقال له: قولك هذا لا دليل عليه

(فهو تحكم) وإطلاق حكم بلا مستند (لأنه) أي لأن هذا الإجماع إنما هو (قول بعض) هذه (الأمة) وذلك البعض هو من أفتى بذلك القول مصرحا به (و) هو لا عصمة له إذ (العصمة إنما تثبت للكل) أي لكل هذه الأمة متى أجمعت، فهي مقصورة عليها وحدها (فقط) ولا تكون لأي فرد منها على وجه الاستقلال والانفراد.

(فإن قيل) ليس الأمر كذلك فإنا (نعلم قطعا) وجزما (أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم) حكم (مسألة) ولم يظهر لهم ما هو الحق فيها (فنقل إليهم مذهب بعض الصحابة) في تلك المسألة، وما قال به من حكم فيها (مع) ذيوع قوله - مذهبه - هذا و (انتشاره وسكوت الباقين) من الصحابة يأخذون به و (كانوا لا يجوزون العدول عنه) والإعراض عنه وتركه، وإذا كان هذا الفعل قد ثبت عن التابعين كلهم مقطوعا به (فهو إجماع منهم على كونه) أي كون هذا الإجماع -الإجماع السكوتي- (حجة) متبعة لا يجوز المصير إلى خلافها.

(قلنا) ليس الأمر كذلك فإن (هذا) الإجماع الذي نسبتموه للتابعين (إجماع غير مسلم) وجوده ووقوعه (بل لم يزل العلماء) من التابعين وغيرهم (مختلفين في هذه المسألة) مسألة حجية هذا الإجماع (ويعلم المحصلون) المستوعبون لحقيقة هذه المسألة وما يقتضيه النظر فيها (أن السكوت متردد) الدلالة لما يعتريها من الاحتمالات التي يعارض بعضها بعضا، ومع هذا الاحتمال يسقط الاستدلال، فلا ينسب لساكت قول (و) كذلك يعلمون (أن قول بعض الأمة لا حجة فيه) وقد تقدم بيان ذلك كله، هذا منتهى القول في هذه المسألة .

المسألة الثانية:

(مسألة) انقراض عصر المجمعين وجيلهم هل يعد شرطا في انعقاد الإجماع وصحته ؟

الذي تقرر في ذلك وأثمرته أنظار أهل العلم فيه هو أنه (إذا اتفقت كلمة الأمة) ورأيها على حكم واحد (ولو في لحظة) واحدة (انعقد الإجماع) وثبت حصوله (ووجبت) بالأدلة السمعية (عصمتهم عن) الضلالة ومنها (الخطأ) في الحكم إن سلمنا أن الخطأ في الحكم ضلالة، وبناء على هذا فإنه لو قدر رجوع أحد المجمعين عن قوله الوفاقي وأبدى الخلاف في ذلك الحكم المجمع عليه فإنه لا يقبل رجوعه ولا يعتد بما أبداه من خلاف بعد الإجماع بل يجب عليه العمل بما أجمع عليه، وهذا القول - وهو عدم هذا الشرط - هو قول الجمهور، قال أبو الوليد الباجي: إنه الذي ذهب إليه أكثر الفقهاء والمتكلمين، قال الزركشي: قال عبد الوهاب: إنه الصحيح، وقال الأستاذ أبو منصور: وهو قول القلانسي من أصحابنا مع المعتزلة وأصحاب الرأي، وقال ابن برهان: هو القول المنصور عندنا، وقال ابن السمعاني: إنه أصح المذاهب لأصحاب الشافعي، وقال الرافعي: في الأقضية: هو أصح الوجهين، وقال الإمام في النهاية في باب نواقض الوضوء: إنه المختار، وجرى عليه الدبوسي في «التقويم»، وقال أبو سفيان: إنه قول أصحاب أبي حنيفة، وقال أبو بكر الرازي: إنه الصحيح، وحكاه عن الكرخي[1]، وهو مذهب الأشاعرة.

(وقال قوم) منهم الجبائي وأحمد وابن فورك إنه (لابد من انقراض) علماء (العصر) الذين يتعلق بهم هذا الأمر، أي لابد من حصول (و) وقوع

(١) البحر المحيط / ٤ / ٥١٠ - ٥١١ .

(موت الجميع) أي جميعهم فلا يستقر الإجماع ما بقي واحد منهم، وقيل: لا يشترط انقراضهم جميعا، بل انقراض أكثرهم فقط.

وهذا مذهب الحنابلة وقد نصره محققوهم، وهو قول سليم الرازي، ونسب للمعتزلة ولأبي الحسن الأشعري، (وهذا) القول قول (فاسد) باطل (لأن الحجة في) إجماع أهل الحل والعقد من هذه الأمة و (اتفاقهم) على حكم واحد (لا في) اتفاقهم (وموتهم) معا (و) ما هو الحجة ـ وهو هذا الاتفاق والإجماع ـ (قد حصل) ووقع (قبل الموت) أي قبل موتهم وانقراضهم فهو ثابت مستقر (فلا يزيده الموت) أي إن حصل لهؤلاء المجمعين (إلا تأكيدا) وتثبيتا.

(و) لو رجعنا إلى الأصل الذي هو العمدة في ما يجب أن يؤتى ويذر في مثل هذه الأمور فإن هذا الأصل هنا هو حجة الإجماع، والدليل أثبت له أنه أصل شرعي (وحجة الإجماع) هذه (الآية) المذكورة، وهي قوله تعالى: [ويتبع غير سبيل المؤمنين]، (أو الخبر) يعني والخبر الذي هو قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «أمتي لا تجتمع على ضلالة» (وذلك) كله لا يدل إلا على أن إجماع المؤمنين حجة فهو (لا يوجب) بأي وجه دلالي لغويا كان أو غيره (اعتبار) انقراض علماء (العصر) المجمعين أو بقائهم، فإن هذا أمر خارج عن ماهية الإجماع والإتفاق الذي هو متعلق الحجية وموجبها الشرعي.

(فإن قيل) إن هؤلاء المجمعين (ما داموا في) صنف (الأحياء) ولم يصيروا من المنقرضين (فـ) إن (رجوعهم) أمر (متوقع) متصور وممكن حدوثه في أي وقت (و) بذلك تكون (فتواهم) هذه (غير مستقرة) ولا ثابتة الوجود، فلا يصح التمسك بها.

(قلنا) هذا لا يصح (والكلام) ليس في توقع رجوعهم فإن ذلك لا علاقة له بهذا الموضوع بل الذي فيه الكلام إنما هو (في رجوعهم فإنا لا نجوز) وقوع (الرجوع من جميعهم) عما أفتوا به (إذ يكون أحد الإجماعين) ضلالة و (خطأ وهو) أمر (محال) شرعًا لأن هذه الأمة لا تجتمع على ضلالة (أما) رجوع (بعضهم فـ) ـإنه لا يجوز شرعا إذ (لا) يباح لأي منهم ولا (يحل له الرجوع) عما أفتى به من ذلك بعد انعقاد الإجماع عليه وصيرورته حجة لازمة للجميع بل يجب عليه التمسك بذلك (لأنه برجوعه) عنه يكون قد (خالف إجماع الأمة التي) إجماعها حجة قاطعة متبعة، لأنها أمة (وجبت) وثبتت بالشرع (عصمتها عن) الضلالة و (الخطأ) الذي هو منها، وقد تقدم بيان ذلك والاستدلال عليه بما يثبته (نعم يمكن) عقلا وعادة (أن يقع الرجوع من بعضهم) عما أفتى به (ويكون به) أي بهذا الرجوع (عاصيا) لربه (فاسقا) تسقط عدالته وتزول الثقة فيه (والمعصية) إنما (تجوز على بعض الأمة ولا تجوز على الجميع) أي جميع الأمة بحيث تجتمع كلها على فعل معصية واحدة معينة، وإنما لم يجز وقوع ذلك منها كلها لأنها معصومة من الضلالة.

(فإن قيل) إن هذا الراجع ليس مخالفا للإجماع إذ (كيف يكون مخالفا للإجماع و) هذا الرجوع إنما حصل منه (بعد ما تم الإجماع) و انعقد (وإنما) ينعقد الإجماع (ويتم) حصوله (بانقراض) علماء (العصر) المجمعين وفنائهم.

(قلنا) قولكم هذا في شأن الإجماع لم تعينوا ما الذي تعنونه به فـ(إن عنيتم) وقصدتم (به أنه) أي هذا الاتفاق إذا حصل ووقع من الأمة كلها فإنه (لا يسمى إجماعا فـ) ـإن هذا الذي عنيتموه به باطل و (هو بهت) أي كذب وافتراء (على اللغة) إذ قد تقرر أن معناه لغة الاتفاق والعزم على الأمر، (و)

هو كذلك افتراء وكذب على (العرف) أي الإصطلاح ـ اصطلاح ـ أهل هذا الفن، وقد تقدم بيانه.

(وإن عنيتم) بقولكم هذا وقصدتم به (أن) له حقيقة معينة (و) لكن (حقيقته) هذه (لم تتحقق) ولم تحصل (فما) هو (حده) الذي يدل على هذه الحقيقة وتفهم منه، ثم إنها تقضي بصحة هذا الذي ادعيتم (و) تفيده وفي واقع الأمر قد ثبت أنه لا وجود لهذه الحقيقة ولا لهذا الحد إذ (ما الإجماع إلا اتفاق فتاويهم) أي فتاوي أهل الحل والعقد من هذه الأمة على حكم واحد في شأن واقعة معينة، (و) هذا (الاتفاق قد حصل) ووقع فحصلت به حقيقة الإجماع وماهيته تامة كاملة، (و) أما (ما بعد ذلك) من بقائهم على هذا الذي أفتوا به فهو (استدامة) واستبقاء (لـ) هذا (الاتفاق) فقط (لا إتمام له) لأن حصول الشيء وخروجه إلى الوجود هو الذي تتحقق به ماهيته، وأما بقاؤه فهو أمر خارج عنها، وطبيعة الوجود وضرورية الحس مما يقضي بالتفرقة بين الحصول والبقاء للأشياء.

(ثم نقول) مؤكدين هذا الذي قررناه (كيف يدعى ذلك) وهو أن انقراض المجمعين وفنائهم شرط في انعقاد الإجماع واستقراره (و نحن نعلم) بطريق التواتر (أن التابعين في زمان بقاء أنس بن مالك) الذي توفي سنة اثنتين وتسعين ه أو بعدها بسنة أو سنتين، (وأواخر الصحابة) أي ممن كانوا آخر من مات من الصحابة كأبي الطفيل عامر بن واثلة الكناني المتوفى سنة مائة واثنتين ه، (كانوا يحتجون) ويستدلون (بإجماع الصحابة) ويعملون بمقتضاه (ولم يكن) عندهم (جواز الاحتجاج بالإجماع) والعمل بما يوجبه (مؤقتا) أي محددا وقته ومعينا (بموت آخر الصحابة) حتى يتحقق انقراضهم جميعا، (ولـ) ـأجل هذا الذي عليه التابعون في هذا الشأن (قال بعضهم) لا يشترط انقراضهم جميعا

وموتهم كلهم بل (يكفي موت الأكثر) منهم، فإذا لم يبق منهم إلا عدد ينقصون عن عدد التواتر فلا عبرة ببقائهم، بل يعلم عندئذ انعقاد الإجماع واستقراره، (و) هذا القول ما هو أيضا إلا (تحكم آخر) إذ لا دليل عليه و (لا مستند له) فحق أنه لا يستحق أن يلتفت إليه، (ثم نقول) من وجه آخر مرسخين ما تقدم ذكره من سقوط القول بهذا الشرط إن (هذا) القول (يؤدي) العمل به والأخذ بمقتضاه (إلى تعذر) انعقاد (الإجماع) وحصوله لما بين العصور من التداخل، (فإنه إن بقي واحد من الصحابة) المجمعين ـ عند من يرى أن أهل الإجماع هم المعتبرون هنا فقط ـ أو من الصحابة مطلقا عند من يرى دخول العوام في أهل الإجماع، فلو بقي واحد منهم فإنه قد يلحق به تابعي مجتهد ـ أو أكثر ـ فيندرج في أهل الإجماع من الصحابة، وإجماعهم بعد لم ينعقد في أي مسألة، لأن ذلك متوقف على انقراضهم جميعا، وإن كان فردا منهم فـإنه (جاز) له أي (لـ) ـهذا (التابعي أن يخالف) هؤلاء الصحابة في جميع ما أجمعوا عليه من أحكام أو بعضها، فيندفع بذلك إجماعهم كله أو بعضه ويسقط، بناء على أنه معدود من أهل هذا الإجماع، وقد سبق ترجيح ذلك وبيان أنه الصواب، وإنما ساغ له هذا الخلاف (إذ لم يتم) هذا (الإجماع) الصحابي لأنه ينتظر انقراض أهله لينعقد ويتم كما تقدم ذكره.

(و) هكذا الحال في سائر الأجيال والعصور التي أتت وتأتي بعد عصر الصحابة رضوان الله عليهم فإنه (ما دام واحد من) علماء (عصر التابعين) أيضا حيا فإنه قد يلحق به مجتهد أو أكثر من تابعي التابعين و يندرج في أهل الإجماع منهم، و بذلك قد (لا يستقر الإجماع منهم) بل لا ينعقد لأنه قد يخالف فيه وينكره تابعي التابعين هذا فيخرمه ويدفعه (ف) ـإنه (يجوز له) أي (لتابعي التابعين) إحداث هذا الخلاف ما دام فقيها مجتهدا، وهذا كله معلوم

سقوطه، (و) بهذا الذي قررناه بالأدلة المختلفة من أن الإجماع ينعقد ويحصل في لحظة وقوعه وأن هذا أمر مقطوع به تعلم وتدرك على قطع أن (هذا) الذي ذهب إليه من قال بهذا الشرط هنا ما هو إلا (خبط) في عماية وذهاب بجهالة لأنه قول (لا أصل له) ولا مستند يصح الاستناد إليه شرعا أو عقلا أو عادة.

هذا محصل ما استدل به الجمهور على ما ذهبوا إليه في هذه المسألة من أن هذا الشرط ـ انقراض المجمعين ـ ساقط.

(و) أما مخالفوهم فإنهم (لهم شبه) تمسكوا بها في رجحان ما ذهبوا إليه من شرطية هذا الانقراض في انعقاد الإجماع حقيقة واستقراره.

(الشبهة الأولى): هي (قولهم إنه) الضمير للشأن (ربما قال بعضهم) أي بعض المجمعين (ما قاله) وأفتى بما أفتى به (عن وهم) اعتراه فصده عن سداد النظر في ذلك، (وعن غلط) ألم به من جهة فهمه للواقعة أو من جهة فهمه للأدلة التي بنى عليها ما قاله وأفتى به في ذلك، وبعد ما ينفصل عنه هذا الوهم وهذا الغلط (فـ) ـإنه قد يتفطن لهذا الذي وقع فيه و (ينتبه له) فيرجع عنه ويصلح من ذلك ما أفسده بهذا الذي اعتراه من وهم وغلط، (فكيف يحجر عليه في) أمر واجب عليه شرعا وهو (الرجوع عن الغلط) الذي اقترفه في أمر خطير وهو الفتوى في الأمور الدينية (و) أنت إذا تأملت في الواقع قد تقول إن ورود هذا الأمر ـ الغلط في الحكم والتوهم فيه ـ أمر غير مأمون هنا إذ (كيف يؤمن ذلك) ولا يخشى منه (باتفاق) الباء ظرفية بمعنى في أي في اتفاق (يجري) ويحدث (في ساعة واحدة) ولم يسبقها تأمل في موضوعه على وجه استقصائي شامل ولا إمعان نظر في الأدلة التي يعتمد عليها في بناء الحكم فيه، إذ هذا الأمر في هذا الحال لا أمان منه، فالخشية منه أمر معتضد بهذا الواقع، بخلاف ما لو

أمعن النظر وحصلت المراجعة بذلك، فإن العادة جارية بأن الرأي والنظر عند المراجعة وتكرر النظر يكون أوضح وأصح.

(قلنا) جوابا عن هذا: ليس الأمر كما ذكرتم فإننا لو علقنا صحة قول هذا المفتي في ذلك (بأن يموت) أي بموته وفنائه فإن ذلك لا يرفع هذا المحذور الذي هو وقوع الغلط منه إذ (من أين) ومن أي جهة (يحصل أمان من غلطه) في ذلك بموته وفنائه، لا يوجد وجه يدل به موته على أنه لم يتوهم ولم يغلط في ذلك (وهل يؤمّن من الغلط) ويدل على أنه لا يقع من أهل الإجماع المسلمين (إلا دلالة النص) السني والقرآني (على وجوب عصمة) هذه (الأمة) الإسلامية، فدليل الأمان المقطوع به في هذا المقام هو هذا النص الذي تقدم إيراده وبيان وجه دلالته على ذلك، هذا هو أساس الحكم هنا وأصله.

(وأما إذا رجع) عما أفتى به من ذلك (وقال) مبينا سبب هذا الرجوع (تبينت) أي أدركت على بيان وعن دليل (أني غلطت) فيما قلت وفيما به أفتيت (فـ) ـإننا (نقول) له (إنما يتوهم) ويجوز (عليك الغلط) ويرجح في حقك (إذا انفردت) برأيك منفصلا به عن هؤلاء المجمعين (وأما ما قلته في موافقة الأمة) على ما أجمعوا عليه من حكم (فـ) ـإنه (لا يحتمل الخطأ) لأنه مقطوع به وبذلك فإن ما توهمته من الخطإ فيه هو الخطأ.

(فإن قال تحققت) أي أدركت حقا بلا ريب (أني قلت ما قلته) بناء (على دليل كذا و) الآن (قد انكشف لي) رجحان (خلافه قطعا) فالواجب علي المصير إليه والقول به.

(قلنا) ليس الأمر كما اعتقدت فأنت (إنما أخطأت في الطريق) التي مضيت فيها إلى بناء ذلك الحكم وهو الأخذ بهذا الدليل الذي اتضح لك بعد أنه ليس

دليله، هـذا مـا أخطأت فيه (لا في نفس) حكم تلك (المسألة) فإنه ليس موطن هذا الخطأ (بل موافقة الأمة) على ما ذهبت إليه من حكم في تلك المسألة (تدل على أن) هذا (الحكم حق) في نفسه، ويدل على ذلك هذا الإجماع (وإن كنت في طريق الاستدلال) عليه (مخطئا) حيث استدللت عليه بما لا يدل عليه، كما قلت.

(الشبهة الثانية): القول بأن المجتهد ما أداه إليه اجتهاده هو حكم الله في حقه، ويحق له الرجوع عما ذهب إليه من قبل إذا بدا له أن خلافه هو الحق في نظره، وهؤلاء المجمعون قد يتفق (أنهم ربما قالوا) هذا الذي قالوه وأفتوا به (عن اجتهاد) كقياس ونحوه (وظن) لاعتمادهم في ذلك على دليل ظني أفادهم ذلك (و) أنت خبير بأنه (لا حجر على المجتهد إذا تغير) ما أداه إليه (اجتهاده) في مسألة من حكم لموجب شرعي أدركه بعد (أن يرجع) عن ذلك الحكم إلى ما بدا له أنه الحكم الصحيح فيها فيفتي به ويلغي القول بذلك الحكم الأول (وإذا جاز) هذا (الرجوع) للمجتهد (دل) ذلك على (أن الإجماع لم يتم) ولم يستقر، لاحتمال وقوع هذا الرجوع منه في كل لحظة.

(قلنا) تعميم جواز الرجوع للمجتهد في كل الأحوال لا يصح، نعم (لا حجر على المجتهد) إذا تغير ما أداه إليه اجتهاده من حكم (في الرجوع عنه) والمصير إلى غيره الذي أثمر له اجتهاده أنه الصواب بعد ذلك لكن هذا إنما يسوغ له (إذا انفرد) في مسألة ما (باجتهاده) ولم يكن ذلك واقعا في صورة الإجماع، بحيث اجتهد منفردا في مسألة لمعرفة حكمها، فأداه اجتهاده فيها إلى حكم معين، ثم بدا له بعد ذلك أنه على خطأ في ذلك، فإنه يحق هذا الرجوع، (أما ما) اجتهد فيه و (وافق) ما أثمره (فيه اجتهاده) من حكم ما أثمره (اجتهاد) هذه (الأمة) فيه من ذلك (فـ) ـإنه لا يجوز له الرجوع عنه لأنه (لا يجوز) شرعا

وقوع (الخطأ فيه) لما تقدم بيانه من عصمة هذه الأمة (و) بذلك (يجب) شرعا (كونه حقا) بلا ريب (والرجوع عن الحق ممنوع) ومحرم شرعا، فهو ملزم باتباع الإجماع بعد انعقاده على كل حال.

(الشبهة الثالثة): قولهم إنه قد تقرر (أنه لو مات المخالف) فيما اتفق عليه غيره من علماء عصره من حكم في مسألة فإنه (لم تصر) الفتوى ـ الحكم ـ في تلك (المسألة إجماعا) يعني محل إجماع (بموته) بل هي محل خلاف، إذ لا يمكن أن ينسب لهذا المخالف القول بالوفاق، والواقع لا يرتفع (و) ما يقتضيه القول بأن الأمة ـ هنا ـ هم الموجودون في كل عصر هو أن يلغى قول هذا المخالف ويطرح بعد موته إذ (الباقون) بعده (هم كل الأمة) فهم أهل الإجماع في عصرهم (ولكنهم) ليسوا كل الأمة في عصرهم كله كاملا بل هم (كل الأمة في بعض العصر) الذي هم فيه (ولذلك) وهو دخول النقص في مسمى العصر وحقيقته (لا يصير مذهب المخالف مهجورا) مطرحا متروكا بل معتبرا ومعتدا به، ومنكروا شرطية تمام العصر في الإجماع محجوجون بهذا (فـ)ـإنه (إن كان) تمام (العصر لا يعتبر) ولا يعتد به (فليبطل مذهب المخالف) هذا، وهو خلاف الإجماع، ووجه هذا القول: أننا نظرنا في قول المخالف الميت فوجدنا أن الإجماع منعقد على أنه يمنع انعقاد الإجماع، فلو فرضنا أن صحابيا أفتى بحكم في مسألة ثم جاء التابعون بعده فأجمعوا على حكم يخالف حكم هذا الصحابي فإنه لا ينعقد هذا الإجماع بل يبقى هذا الحكم محل خلاف، ثم نظرنا في موجب ذلك فالتفتنا إلى مسمى الأمة فوجدنا حقيقته قائمة بهؤلاء التابعين، لكن لما التفتنا إلى علماء العصر الذين هم أهل الإجماع عندهم ووجدنا أن الباقين ليسوا كلهم علماء العصر بل هم بعض منهم فقط، وذلك لحصول النقص منهم بموت ذلك المخالف، فعلمنا

أن مخالفة عالم معاصر يخرم إجماع أهل عصره، ومقتضى هذا أن من خالف بعد انعقاد الإجماع معتبر خلافه يندفع به ذلك الإجماع لأنه فرد من علماء عصره، والذين ينكرون هذا يجب عليهم أن ينكروا خلاف الميت أيضاً، فأهل الإجماع إن لم تعتبر مخالفتهم في عصرهم فإنه يجب أن لا يعتبر مذهب المخالف لهم في عصرهم بموته لأنهم كل الأمة.

(قلنا) جوابا عن هذا، نعم فإنه قد (قال قوم) من أهل هذا الفن (يبطل مذهبه) ويطرح (ويصير مهجورا) فلا يعتد به، ويصح انعقاد إجماع من بقي بعده (لأن) هؤلاء (الباقين) بعده (هم كل الأمة في ذلك الوقت) فإجماعهم إجماع كل الأمة.

(و) هذا القول (هو) قول (غير صحيح عندنا بل الصحيح) عندنا هو أن خلاف الميت خلاف معتبر فلا ينعقد إجماع من بعده في محله، وإنما اعتبر هذا الخلاف واعتد به لتخلف حقيقة الأمة عن هؤلاء الباقين إذ (إنهم ليسوا كل الأمة بالإضافة إلى تلك المسألة التي أفتى فيها) ذلك (الميت) نعم، الأمة في باب الإجماع هم الموجودون في كل عصر، فإجماعهم إجماع حقيقي، لكن ذلك في المسائل التي لم يسبق لمجتهد الإفتاء فيها، والقول فيها بحكم، أما ما تقدمت له فتوى فيه فإن حقيقة الأمة تتخلف عن الباقين الآتين بعده في ذلك، إذ قوله فيه محسوب مع قولهم (فإن فتواه لا ينقطع حكمها) ولا تهجر ولا تلغى (بموته) بل يستمر اعتبارها والاعتداد بها، وإذا تقرر عندك هذا أدركت أن موجب اعتبار فتوى هذا الميت هو تخلف تمام حقيقة الأمة عمن بعده (وليس) هذا الاعتبار (لـ) ـأجل نقص علماء العصر في ذلك الإجماع كما قيل، وهذا الذي ذكرناه كما يجري فيمن بعد الصحابة (فإنه جار) كذلك (في) حق (الصحابي الواحد) فإنه (إذا قال قولا) أي أفتى بفتوى (وأجمع التابعون)

المسلمون الذين جاءوا بعد الصحابة (في جميع عصرهم) والعصر هو: قدر الزمان الذي يحياه الجيل، وقوله في جميع عصرهم هنا قد يعد زائدا إذا اعتبر أن الإجماع لا يشترط فيه انقراض العصر، ويمكن أن يكون غير زائد إذا اعتبر انقراض العصر، وعلى كل فإنه إذا أجمع هؤلاء التابعون واتفقوا (على خلافه) أي على خلاف قوله الفقهي ذاك فإنه لا يسقط قوله ذاك بل يبقى قولا فقهيا معتبرا وهذا قد تقدم تقريره (فقد بينا) في أثناء الكلام على الإجماع أنه لا ينعقد إذا خالف فيه مجتهد واحد سابق أو معاصر كما بينا أنه (أنه لا يبطل مذهبه) ذاك (ولا يهجر) ولا يلغى وذلك (لأنهم) أي التابعين (ليسوا كل الأمة بالإضافة) والنسبة (إلى هذه المسألة) التي أبدا فيها ذلك الصحابي فتواه وبين فيها حكمها، أي حكم هذه المسألة.

(الشبهة الرابعة): هي (ما روي عن علي) بن أبي طالب (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) وهو (أنه قال: اجتمع رأيي ورأي عمر) بن الخطاب (على منع) وحرمة (بيع أمهات الأولاد) وهن الإماء اللواتي لهن أولاد من مالكيهن - أسيادهن - (وأنا الآن أرى) جواز (بيعهن) فيجوز للسيد أن يبيع الأمة التي له منها ولد - أم الولد - هذا مراد علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بهذا الكلام، لكن إذا مات سيدها عتقت بمجرد موته، (فقال) له (عبيدة) - مكبرا - بن عمرو (السلماني) الكوفي أحد فقهاء التابعين (رأيك في) يعني مع (الجماعة) جماعة المسلمين التي تقدم وفاقها على هذا المنع (أحب إلينا من رأيك في الفرقة) والانفصال عن هذه الجماعة، ووجه الاستدلال بهذا الأثر أن عليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أظهر الخلاف بعد الوفاق، وقول عبيدة هذا دليل على حصول إجماع سابق في ذلك.

(قلنا) مجيبين عن هذا (لو صح) وثبت (إجماع الصحابة) كلهم (قاطبة) واتفاقهم جميعا على حكم هذه المسألة - بيع أم الولد - (لما كان هذا) الفعل

العلوي (يدل) أخذا (من مذهب علي) هذا (على) ثبوت (اشتراط انقراض) علماء (العصر) المجمعين وفنائهم في انعقاد الإجماع واستقراره، فإنه لا يدل عليه إذ قصارى ما في ذلك هو أن عليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رجع عن فتوى كان فيها على وفاق مع غيره من الصحابة.

(و) حتى إنه (لو ذهب) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (إلى) اشتراط (هذا) الشرط وهو انقراض أهل العصر المجمعين وقال في ذلك قولا (صريحا) يقضي بذلك فإنه (لم) -يعني لا- (يجب تقليده) في ذلك لأن الأدلة الشرعية التي أسس عليها هذا الأصل -الإجماع- تصده وتمنعه كما تقدم بيان ذلك.

ثم (كيف) يدعى الإجماع في حكم هذه المسألة وأنه المنع (ولم يجتمع) عليه (إلا رأيه ورأي عمر كما قال) هو نفسه، وهذا هو واقع الأمر في هذه المسألة، فإن الصحابة لم يجمعوا على منع بيعهن، فقد كن يبعن في زمان أبي بكر وفي صدر من خلافة عمر، ثم إن عمر استشار عليا في شأن بيعهن فاتفقا على منعه، ثم رجع علي عن ذلك كما تقدم ذكره، وكان ابن عباس وابن الزبير ممن يرى بيعهن، وبهذا تعلم أنه لا إجماع في هذه المسألة حتى يقال إن عليا خالفه، وإن هذا دليل عن اشتراط انقراض المجمعين في انعقاد الإجماع وصحته.

(وأما قول عبيدة) المذكور وهو قوله: (رأيك في الجماعة) فإنه (ما أراد به موافقة الجماعة) التي تكون (إجماعا) واتفاقا على حكم، فهذه الموافقة لم يردها بقوله ذاك (وإنما أراد به أن رأيك) وقولك الفقهي (في) ذلك الزمان الحسن الجميل (زمان الألفة) والتآزر بين المسلمين (و) اتحاد (الجماعة) جماعة المسلمين (و) حصول لحمة (الاتفاق في الطاعة للإمام) أمير المؤمنين

(أحب إلينا) وأحسن (من رأيك) هذا وهو الآن (في) هذا الزمان (زمان الفتنة) بين المسلمين (و) حصول (الفرقة) بينهم ووقوع (تفرق الكلمة) أي كلمتهم ورأيهم (و تطرق) أي ورود ودخول (التهمة) وتمدد الشك (إلى علي) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (في) شأن (البراءة) أي براءته (من الشيخين) أبي بكر وعمر (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا) وأنه قد نقل عنه اتهامهما باغتصاب الخلافة والسطو عليها، وأنهما قد أجرما في ذلك ولكنه كان يخفي ذلك خوفا من وقوع الفتنة بين المسلمين، هذا مراد عبيدة بقوله هذا.

وإذا تقرر أنه لا إجماع في حكم هذه المسألة -بيع أمهات الأولاد- وأن مراد عبيدة السلماني هو ما تقدم بيانه، لم يبق للاستدلال بهذا الأثر أي وجه في هذا المقام، وبذلك فإنه لا دليل ولا حجة فيه، قصارى الأمر أنه يدل باحتمال بعيد على هذا الذي استدل به عليه من اشتراط انقراض المجمعين، وعلى كل فليس دالا على ذلك بوجه بين ولا صريحا فيه، وبذلك (ف) ـإنه لا يعتد به إذ (لا حجة في ما ليس صريحا في نفسه) دالا بنفسه على ما هو حجة فيه دلالة لا ينكرها إلا من يعاند الحقائق، وبهذا ينتهي الكلام على هذه المسألة الثانية.

المسألة الثالثة:

(مسألة) انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس، ومتعلق الطلب في هذه المسألة هو هل يتصور هذا الانعقاد ؟ وإن حصل هذا الإجماع وانعقد هل هو حجة متبعة ؟

الذي تقرر في ذلك وأثمرته أنظار أهل هذا الفن فيه هو الخلف فيه فقد ذهب الجمهور إلى أنه (يجوز الإجماع) على الحكم ويصح (عن اجتهاد) من إعمال الدلالات اللفظية المرجحة ومن وجوه المماثلة بين الاشياء الحسية وما أشبه ذلك، (و) من (قياس) وهو الاعتماد على الأمارات والمناطات ـ العلل ـ في بناء الحكم (و) إذا انعقد هذا الإجماع فإنه (يكون حجة) متبعة وتحرم مخالفته عند الأئمة الأربعة كالإجماع المستند إلى النص بلا فرق.

قال أبو الوليد الباجي: هذا قول كافة الفقهاء، وقد نص على جواز ذلك أصحابنا وغيرهم[1].

وقال الزركشي: ونص عليه الشافعي في «الرسالة»، قال الروياني: وبه قال عامة أصحابنا، وهو المذهب. وقال ابن القطان: لا خلاف بين أصحابنا في جواز وقوع الإجماع عن قياس المعنى على المعنى والشرط[2]، وهو قول الحنابلة.

خلاصة القول: أن هذا هو مذهب الجمهور من الأصوليين والفقهاء.

(وقال قوم) تصور حصول الإجماع عن الاجتهاد والقياس محال، وقانون العادة قاض بهذه الاستحالة وموجب لها، فإن (الخلق الكثير لا) يمكن ولا

---

(١) إحكام الفصول / الباجي / ص ٥٠٠ .

(٢) البحر المحيط / الزركشي / ج٤ / ص ٤٥٢ .

(يتصور) وقوع (اتفاقهم في) أمر هو (مظنة الظن) أي ما لا يظن فيه أن يفيد إلا الظن المتساوي في الاحتمالات العارضة فيه، فالقياس لا يفيد إلا هذا الضرب من الظن، ولا يظن فيه أن يفيد غير ذلك، ولهذا قال هؤلاء في حقه ـ أي القياس ـ: إنه لا يمكن ولا يتصور الاتفاق والإجماع من الخلق الكثير على ما يفيده من حكم، بل لا بد من اختلافهم فيه، والعادة تقضي بذلك وتوجبه كما يشهد بذلك الواقع والتجربة، (ولو) أمكن حصوله و (تصور) وقوعه (لكان حجة) متبعة متى انعقد.

(و) هذا القول هو الذي (ذهب إليه) محمد (ابن جرير الطبري) الإمام المعروف، وكلام المصنف هذا يدل على أن ابن جرير منع هذا الضرب من الإجماع عقلا، وهو ما ذكره القاضي أيضا في «التقريب»، وذكره أبو الوليد الباجي في «إحكام الفصول» حيث قال في ذلك معللا هذا القول لابن جرير: إنه لا يتأتى ولا يصح وجوده ولو وجد لكان دليلا.

لكن ما نقله عنه الأستاذ أبو منصور هو أنه يقول: القياس حجة، لكن الإجماع إذا صدر عنه لم يكن مقطوعا بصحته، وهذا يقتضي جريان الخلاف في مستند قول الطبري هذا ـ كما ترى ـ، وإلى هذا الذي قال به الطبري هنا من هذا المنع ذهب جعفر بن مبشر الثقفي من المعتزلة البغداديين المتكلمين الفقهاء، والحاكم صاحب «المختصر» من الحنفية، والقاشاني من المعتزلة، وهو مذهب الظاهرية، قال ابن حزم: لا يمكن ألبتة أن يكون إجماع علماء الأمة على غير نص من قرآن أو سنة.

(وقال قوم: هو متصور) وممكن وقوعه وحصوله (و) لكنه (ليس بحجة) يجب العمل بها، بل يجري الاجتهاد في محله، كغيره من محال الاجتهاد والعمل بالظن (لأن القول بالاجتهاد) وأنه مسلك شرعي إلى بناء الأحكام

(يفتح باب الاجتهاد) ويدعو إليه (ولا يحرمه) أو يمنعه، وهذا القول أورده أبو الحسين في «شرح العمد» ونسبه إلى بعض الفقهاء، وقال في ذلك: وقد حكي عن بعض الفقهاء أن ذلك يجوز أن يقع ولكنه لا يكون حجة[1].

(والمختار) عندنا هو ما تقدم ذكره منسوبا إلى الجمهور، وهو (أنه) أي أن الإجماع عن الإجتهاد والقياس (متصور) وممكن عقلا وشرعا (وأنه حجة) متى حصل انعقاده، وهذا لا يمنع منه العقل ولا الشرع كما سيأتي بيان ذلك.

وأما ما تمسك به مانعوا تصوره وهو (قولهم: إن الخلق الكثير) الأصل فيهم الاختلاف فـ (كيف يتفقون) ويجمعون (على حكم واحد) معين (في مظنة الظن) المتساوي وهي هذا القياس، فإنهم إن استدلوا به على رأيهم هذا وأوردوه سؤالا علينا (قلنا) جوابا عنه: حصول (هذا) الإتفاق (إنما) يستبعد و (يستنكر) وجوده وتصوره (فيما) تتكافأ فيه الأدلة و (يتساوى فيه) ما يقوم به من (الاحتمال) الذي ينشأ عنه تقابل الظنون المتعارضة بلا مرجح لبعضها على بعض، وهو ما يؤدي إلى القول بالوقف (وأما) ما ليس كذلك بأن حصل فيه التفاوت بين ظن أغلب وما دونه فإن (الظن الأغلب) يترجح في النفس قبوله ويطغى ما يقضي به من حكم عليها (فيميل إليه كل أحد) ويتمسك به، وهذا ما قامت عليه أمور الحياة الدنيا في أغلبها، ثم يقال: (فأي بعد في أن) يجمع أهل الإجماع من هذه الأمة و (يتفقوا على أن النبيذ في معنى الخمر) أي يساويه (في) ما يكون عنه من (الإسكار) وإذهاب العقل، وبناء على ذلك (فهو في معناه) أي يساويه (في) الحكم الذي يترتب على ذلك ـ الإسكار ـ وهو (التحريم) فهذا أمر مقبول عقلا، والنفس لا تنكره بل هو سالك فيها مسلك القبول.

---

(١) شرح العمد ـ لعبد الجبار المعتزلي / أبو الحسين البصري / ج ١ / ٢٣٤ .

ثـم (كيـف) ينكـر تصـور هـذا الضـرب مـن الإجمـاع وإمـكان وقوعـه بدعـوى أنـه مظنـة الظـن، (وأكثـر الإجماعـات) لـم تسـتند إلى الأدلـة القطعية وإنمـا هـي (مسـتندة إلى) الأدلـة الظنيـة، ومـن ذلـك (العمومـات) التـي تفيدهـا الأدلـة العامـة التـي دلالاتـها على أفرادهـا ظنيـة، (و) كذلـك (ظواهـر الألفـاظ) كالحقيقـة اللغويـة والشـرعية ومـا جرى مجرى ذلك ممـا لا تدل عليـه الألفـاظ إلا بظواهرهـا، (و) مثـل ذلـك (أخبـار آحـاد صحـت عنـد المحدثيـن) مـن جهـة أسـانيدها (و) كل هـذه المسـتندات (الاحتمـال) يـرد عليهـا و (يتطـرق إليهـا) والعمـل بمـا دلـت عليـه وقضـت بـه وقبولهـا حججـا مسـتنده الظـن الأغلـب الراجـح الموجـب لذلـك فيهـا .

ثم (كيف) يقال إن هذا الإجماع غير ممكن وغير متصور (و) أهل الإيمان وهـم جمـع كثير، وجم غفير، (قد أجمعوا) مع القطع والجزم (على التوحيد) لله تعالـى رب العالميـن بـكل مـا يحققـه مـن توحيـده في أسـمائه، وصفاتـه، وربوبيتـه، وألوهيتـه، وحاكميتـه، وتقديسـه، وتنزيهـه عـن كل نقـص (و) علـى صحـة (النبوة) والرسالة لأهلها وأنها قائمة بهم، (و) أنت خبير بأن (فيهما) أي في التوحيد والنبوة أي شأنهما (من الشبه) التي تصد عن وقوع الإجماع عليهما (ما هو أعظم) وأقوى (جذبا) وجلبا (لأكثر الطباع) الناشئة عن التربية وتلقين المعـارف والعوائـد المعرفيـة والتجـارب المختلفـة في اختبـار السـنن القائمـة بالوجـود والموجـودات وغير ذلك (من) كل ما يدفع إلى ترجيح (الاحتمال) المرجـوح (الـذي) يقع (في مقابلـة الظن الأظهر) الذي يُظهـر المعنى الراجح في ذلـك، (و) بسـبب غلبـة هـذه الطبـاع علـى النفـوس (قد أجمعـت على إبطال النبـوة) أي علـى الاعتقـاد والقـول بـأن النبوة باطلـة وأنها لا وجـود حقيقي لهـا في واقـع الأمـر، وأن مدعيهـا كذبـة مفترون، وعلى القـول بـأن العقل يغني عنهـا

طوائف من الخلق هم (على مذاهب) مختلفة وكلها مذاهب (باطلة) فاسدة من جهة العقل والعادة وسنن النفوس وطبائع الخلق، والحكمة الإلهية، وتحقيق عبادة الرحمان على الوجه المطلوب، وغير ذلك مما يطول حصره، إلا أن أهلها من الزنادقة والبراهمة ومن على شاكلتهم في هذا الشأن تمسكوا بها (وليس لها) ما تستند إليه (من دليل قطعي ولا ظني) كما هو مبين في علم الكلام، وماسطر في مصنفات الاعتقاد والملل والنحل، وإذا كان هؤلاء قد أجمعوا على هذه الخزعبلات والخرافات القائمة على الأوهام والخيالات النفسية (فكيف لا يجوز) عقلا وعادة (الاتفاق) والإجماع (على) ما يدل عليه (دليل ظاهر) في مدلوله بين في المعنى الراجح فيه، وما يقتضيه (ظن غالب) من حكم وقول.

(و) إذا التفتنا إلى وقوع العمل بهذا الظن الراجح الغالب في هذه الشريعة من حيث بناء الأحكام الفقهية عليه باتفاق وإجماع فإننا نجد هذا الأمر جاريا فيها معتادا المضي عليه، والعمدة في ذلك إنما هي الاجتهاد (ويدل عليه) أي على هذا الذي ذكرناه من أن الاتفاق والإجماع قد يستند إلى الظن الغالب ما تقرر في هذه الشريعة بالإجماع من أهل العلم من (جواز الاتفاق عن اجتهاد) ونظر في المعالم الهادية إلى الحكم المطلوب (لا بطريق القياس) الاصطلاحي الذي اصطلح عليه أهل هذا الفن، لكن بطريق آخر غيره وذلك (كالاتفاق) الذي يكون بين العدلين (على جزاء) مماثل (الصيد) الذي قتله المحرم، ومماثله يكون من النعم نفسه كما هو مصرح به في القرآن على القول الراجح، أو من قيمة المقتول على القول المرجوح، (و) كذلك الاتفاق على (أرش) دية (الجناية) كالجرح وقطع طرف من الجسم مما ليس له دية معلومة مقدرة شرعًا، إذ الأرش لا يطلق إلا على الدية غير المعلومة

من جهة الشرع، وإنما يحال أمر تقديره إلى أهل الاختصاص والخبرة في ذلك، (و) مثل ذلك من حيث كونه محالا على الاجتهاد والنظر تحديد (النفقة) التي تفرض للمطلقة المرضع والحائض وتقديرها بقدر محدد معين مضبوط، ومن المعلوم أن هذا الأمر يحال على أهل العلم والعدالة والخبرة بما يحقق الحاجة في ذلك من أهل البلد، وذلك لاختلاف حاجات الناس وأصنافها باختلاف البلدان والأعراف وأحوال الناس (و) كذلك الاتفاق على (عدالة الأئمة) وضبطها بما يحقق وجودها (و) الاتفاق على عدالة (القضاة) وما تتحقق به استقامتهم، (وكل ذلك) ليس مقطوعا به وإنما هو (مظنون) ويجري فيه ما ذكر من الاتفاق (وإن لم يكن قياسا) فعلم أن الدليل الظني قد يكون مستند المجمعين، وأن ذلك ثابت في الأحكام الفقهية وقوعا، ومما يصح أن يمثل به في هذا الشأن الإجماع على تقديم الذكور على الإناث في حال صلاة الجنازة قياسا على صلاة الفرض، وكذلك إجماعهم على تقديم الأفضل فالأفضل في حال الوضع في اللحد أو القبر قياسا على تقديم الأكثر قرآنا فيه، وكذلك الإجماع على تشطير حد العبد قياسا على الأمة، والإجماع على السراية في الأمة قياسا على العبد، وغير ذلك من نظائر هذه المسائل.

هذا أهم ما استدل به من يرى جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس.

(و) أما مخالفوهم في ذلك فـ (لهم شبه) تمسكوا بها في هذه المسألة:

الشبهة (الأولى): هي ما دل عليه (قولهم كيف تتفق الأمة على اختلاف طباعها) يعني طباع أفرادها كالرقة والغلظة واللين والقسوة والاعتدال والإفراط في الحذر، والتفريط فيه، وما جرى مجرى ذلك، (و) على (تفاوت

أفهامها) يعني أفهام أفرادها وحالة الإدراك المعرفي عندهم، وذلك لتفاوتهم في (الذكاء) - سرعة الفطنة وحدة الفؤاد - والناس مختلفون فيه قوة وضعفا، (وفي البلادة) وهي نقيض الذكاء، والناس فيها - أيضا - على تفاوت وتباين، كما هم متفاوتون في سرعة الاستدلال واستيعاب القول المعرفي والانتقال منه إلى اللوازم والملزومات، واستحضار ما يتعلق بموضوع النظر من المادة المعرفية وغير ذلك، وكيف تجمع (على) حكم (مظنون) مبني على الظن فقط وهي بهذا الحال الذي يقضي باستحالة هذا الأمر - الاتفاق والإجماع على حكم مظنون - ووجه ذلك بين، فإن الحكم المظنون يصاغ على وفق حالة صاحبه المخصوصة به، فإذا اختلفت حالتا شخصين متعلقتان بهذا الحكم اختلف ما يكون عنهما من حكم، فيكون لذي الذكاء القوي حكم أدركه بسرعة فهمه وقوة إدراكه، ولمن دونه ذكاء حكم أداه إليه بطء فهمه وضعف إدراكه، وهكذا القول فيمن اختلفت طباعهم، والحس والتجربة يقضيان بوجود هذه الحقيقة في الواقع.

(قلنا) جوابا عن هذا السؤال الاعتراضي: إن الإتفاق على حكم مظنون من خلق كثير لا يمتنع بإطلاق وعلى حال و (إنما يمتنع مثل هذا الاتفاق) ويستحيل وقوعه (في زمان واحد وساعة واحدة) بحيث يقع عليه التوارد من جميع أفراد هذه الأمة في ذلك الزمان وتلك الساعة بالتساوي بدون سابق ومسبوق في ذلك، هذا هو الممتنع المستحيل (لأنهم في مهلة النظر) والتأمل في الحكم وموضوعه وموجبه (قد يختلفون) ويتنازعون (أما) إن طال بهم النظر والتأمل (في أزمنة متمادية) طويلة متوالية وأتم البطئ في الفهم البليد نظره في ذلك وأدركه على ما هو عليه في واقع الحال فالتحق بأرباب الذكاء فيما قضوا به في ذلك (فـ) ـإنه (لا يبعد) ولا يمتنع أن يتفقوا في ذلك على حكم واحد،

إذ (يسبق الأذكياء إلى) إدراك (الدلالة الظاهرة) المدركة بالظن الغالب في محل النظر وما طلب حكمه (ويقررون ذلك) الذي أدركوه وفهموه من تلك الدلالة ويبينونه مستدلين عليه (عند ذوي البلادة) وأمامهم ويقرعون به آذانهم حتى يدركوه، فإذا أدركوه على ما هو عليه (فـ) إنهم (يقبلونه منهم) ويصوبونه (ويساعدون عليه) ناصرين له.

والذين ينكرون هذا ويقولون إنه ممتنع وجعلوا ذلك مذهبا لهم في هذه المسألة قد قام بهم في معرفتهم التي انطوت عليها صدورهم ما ينقض هذا الذي يدعونه (و) يبوحون به، فـ (أهل هذا المذهب) منهم الظاهرية و (قد جوزوا) انعقاد (الإجماع على نفي القياس وإبطاله) وإنكار كونه دليلا شرعيا يتوصل به إلى بناء الأحكام الفقهية، وما انقطعوا عن الدعوة إلى ذلك (مع ظهور أدلة صحته) وكونها من أصول الفقه و أسسه التي يبنى عليها، فقصارى ما يدعون إليه من ذلك بعد تجويز لهم هو الإجماع على أمر مظنون إذا سلمنا أنه أمر مظنون، وليس أمرا متوهما، فإذا جاز ما ذكر من نفي القياس وإبطاله مع بعد جوازه شرعا بسبب الأدلة القاضية بذلك (فكيف يمتنع الإجماع) ويقضى باستحالته (على هذا) الذي يعرف ويدرك بدلالة دليله الظاهرة فيه، وهي شاهدة على صحته وثبوته.

(الشبهة الثانية) هي ما انطوى عليه (قولهم كيف تجتمع الأمة عن قياس) وهو دليل شرعيته مختلف فيها (و) متنازع فيها، إذ من المعلوم عند علماء الشريعة أن (أصل القياس) كون القياس أصلا من أصول الفقه أمر (مختلف فيه) فمن العلماء من ينفي كونه أصلا فقهيا وهم الظاهرية ومن وافقهم، ومنهم من يرى أنه أصل شرعي قامت الأدلة على أنه كذلك وهم الجمهور، وإذا كان القياس مختلفا في كونه دليلا شرعيا فإنه لن يجعله مستند الإجماع إلا من يراه

حجة، وبالضرورة أن من لم يره حجة لا يلتفت إليه، وبهذا يكون هذا الصنف من الأمة لا يدخل فيمن أجمعوا على حكم ما بهذا الأصل ـ القياس ـ فكيف يحصل إجماع بدون هؤلاء الخارجين عن هذا الأمر؟

(قلنا) جوابا عن هذا السؤال: إن هذا الأمر متعلق بزمان وضع الأصول التي تبنى عليها الأحكام الفقهية وغيرها، لأن ما وضع في ذلك الزمان وتقررت شرعيته فيه لا سبيل إلى نفيه وإنكاره، بل يبقى دليلا شرعيا يعمل به إلى يوم الدين، ومن ثم فإن الإجماع عن الاجتهاد والقياس (إنما) يقدر صدوره وبيان كونه حجة و (يفرض ذلك من الصحابة) رضوان الله عليهم، (و) هذا الخلف في حجية الإجماع لا يجري عليهم ولا يتعلق بهم، فلا يرد عليهم هذا الذي ذكر من حتمية الخلف في هذه المسألة إذ (هم) مجمعون على أن القياس دليل شرعي، فلا نزاع بينهم في ذلك، فهم (متفقون عليه) في الجملة قولا أو عملا أو هما معا، (و) هذا (الخلاف) في كون الإجماع حجة شرعية و دليلا فقهيا إنما (حدث بعدهم) وعلى هذا فإن إجماع الصحابة إذا كان عن قياس فإنه يسند إلى القياس بلا خلاف، وينسب إليه صراحة، لأنهم متفقون على إسناد الحكم إليه، ثم إنه لا يوجد من ينكر كون القياس أصلا حينئذ، فإجماعهم عنه أمر وارد.

(و) أما (إن فرض) انعقاد الإجماع عن غير نص من كتاب أو سنة (بعد حدوث) هذا (الخلاف) ووقوعه في شأن القياس (فـ) ـإنه (يستند القائلون بالقياس) في تحصيل ذلك الحكم المجمع عليه (إلى القياس) فيكون هو معتمدهم في ذلك (والمنكرون له) أي للقياس يستندون (إلى اجتهاد) أثبتوا به ذلك الحكم المجمع عليه و (ظنوا أنه) أي أن هذا الذي استندوا إليه في ذلك (ليس بقياس وهو على التحقيق قياس) وإنما أخطأوا في تصورهم له فظنوه

غيره، وهذا الشأن وردت على الظاهرية أسئلة ضمنت إثبات قولهم بأحكام فقهية مبنية على القياس وإن كانوا ينكرون حجيته وكونه دليلا شرعيا، ومن ذلك قولهم بتشطير الحد على العبد، وتحريم شحم الخنزير، والحكم للكتابية المطلقة قبل الدخول بما يحكم به للمؤمنة، والحكم على قاذف المحصن بما يحكم به على قاذف المحصنة، وغير ذلك من صنف هذه المسائل التي لا يشك في أنها بنيت الأحكام فيها على القياس إلا معاند، نعم، الظاهرية أجابوا عن الأسئلة التي وردت عليهم في هذا الشأن، ولكن ذلك فيه تكلف يظهره التأويل البعيد الذي مضوا عليه في ذلك، والذي تولى كبر ذلك على وجه جلي وعمل بارز هو ابن حزم في كتبه وخاصة كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»، وهذا الذي وقع فيه الظاهرية ليس أمرا بدعا فإن الانحراف عن مأخذ الحكم والمصير إلى غيره أمر معروف يوجبه التوهم وإهمال التحقيق في محل النظر وفي طريقة بناء الحكم بحدود الدليل ودلالة اللفظ الحقيقية، (إذ قد يتوهم غير العموم عموما) في لفظ مغترا بالوضع أو بالعرف، وهو في حقيقته الشرعية قد اعتراه الخصوص وتقرر فيه بالمخصصات التي أوجبت فيه ذلك (و) كذلك قد يتوهم (غير الأمر أمرا) فيحمل على أنه ... كما في افعل - بصيغة الأمر - التي لم ترد للطلب، ومثل ذلك قد يجري في الدعاء فإنه قد يتوهم بما ليس بدعاء دعاء كما هو معلوم، (و) هذا أيضا ما يرد في شأن القياس فإنه قد يظن (غير القياس قياسا) بأن يكون من باب توسيع الدلالة والظاهر - مثلا - (وكذا عكسه) أي عكس جميع ما مضى التمثيل به من العموم والأمر والقياس، فذلك كله قد يرد، ومن تتبع الحمل للأدلة على معانيها الفقهية قد يجد هذا مسطورا في كتب الفقه المؤصل ما فيها من أحكام الفروع، وفي كتب الحديث وغيرها ككتب التفسير، وخاصة ما ألف منها في موضوع أحكام القرآن.

(الشبهة الثالثة): هي ما تضمنه (قولهم) أي قول هؤلاء المنكرين للإجماع عن القياس: (إن الخطأ في الاجتهاد جائز) عقلا وشرعا ويقع، وهذا كله لا خلاف فيه، وإذا كان الأمر كذلك (فكيف يجتمع الأمة على ما يجوز فيه الخطأ) ويمكن وروده فيه، وما يجوز ويمكن متوقع الوقوع والحصول، ولا بد أن يحصل وإلا كان ممتنع الوقوع، والظاهر أنه حاصل في كل مسألة اختلف في حكمها الفقهي، (وربما قالوا: الإجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد) أي القول بخلاف ما قال به إذا ظهر رجحانه، (فلو انعقد الإجماع عن قياس) واجتهاد لوجب اتباعه والعمل بمقتضاه (ولحرمت المخالفة) له بالإجماع باعتباره إجماعا هذه المخالفة (التي هي) كذلك (جائزة بالإجماع) باعتبار أن هذا الحكم المجمع عليه ما كان إلا عن اجتهاد، وكل ما كان عن اجتهاد فإنه تجوز مخالفته، ولو عمل بهذا الجواز وذلك المنع والتحريم، (لتناقض) هذان الحكمان اللذان أوجبهما هذان (الإجماعان) ومقتضى ذلك فساد القول بالإجماع عن قياس واجتهاد.

(قلنا) جوابا عن هذا: أخطأتم في تعميم القول بأن الخطأ يجوز في كل اجتهاد، فالأمر ليس كذلك إذ (إنما يجوز الخطأ في اجتهاد) معين وهو الاجتهاد الذي (ينفرد به الآحاد) من المجتهدين بحيث يكون المجتهد مستقلا باجتهاده وحده يستفرغ الجهد في استنباط الأحكام من أدلتها على انفراد، و (أما اجتهاد) هذه (الأمة المعصومة) مجتمعة عليه على صورة جماعية اشتوارية حوارية (فـ) ـهو على خلاف الاجتهاد الفردي هذا، إذ هو -الاجتهاد الجماعي للأمة كلها- (لا يحتمل الخطأ) لأن العصمة القائمة بهذه الأمة تمنعه، وبذلك فهو (كاجتهاد رسول الله ﷺ وقياسه فإنه) لا يتطرق إليه الخطأ ما استقر العمل به ولم يصحح من جهة الوحي الإلهي، وبذلك فإن مقاله الاجتهادي معصوم

من الخطأ، ولكونه كذلك (فإنه لا يجوز خلافه) وذلك (لـ)ـما تقدم ذكره من (ثبوت عصمته) من الخطأ والضلالة، (فكذا عصمة الأمة) فإنها متقررة بالنص الشرعي كالعصمة النبوية (بلا فرق) بينهما ثبوتا وأثرا.

بهذا انتهى القول في الباب الثاني، والعارض الآن الباب الثالث، فلنصر إليه قائلين وعلى الله التكلان:

هذا أهم ما استدل به من يرى جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس.

(و) أما مخالفوهم في ذلك فـ (لهم شبه) تمسكوا بها في هذه المسألة:

الشبهة (الأولى): هي ما دل عليه (قولهم كيف تتفق الأمة على اختلاف طباعها) يعني طباع أفرادها كالرقة والغلظة واللين والقسوة والاعتدال والإفراط في الحذر، والتفريط فيه، وما جرى مجرى ذلك، (و) على (تفاوت أفهامها) يعني أفهام أفرادها وحالة الإدراك المعرفي عندهم، وذلك لتفاوتهم في (الذكاء) - سرعة الفطنة وحدة الفؤاد - والناس مختلفون فيه قوة وضعفا، (وفي البلادة) وهي نقيض الذكاء، والناس فيها - أيضا - على تفاوت وتباين، كما هم متفاوتون في سرعة الاستدلال واستيعاب القول المعرفي والانتقال منه إلى اللوازم والملزومات، واستحضار ما يتعلق بموضوع النظر من المادة المعرفية وغير ذلك، وكيف تجمع (على) حكم (مظنون) مبني على الظن فقط وهي بهذا الحال الذي يقضي باستحالة هذا الأمر - الاتفاق والإجماع على حكم مظنون - ووجه ذلك بين، فإن الحكم المظنون يصاغ على وفق حالة صاحبه المخصوصة به، فإذا اختلفت حالتا شخصين متعلقتان بهذا الحكم اختلف ما يكون عنهما من حكم، فيكون لذي الذكاء القوي حكم أدركه بسرعة فهمه وقوة إدراكه، ولمن دونه ذكاء حكم أداه إليه بطء فهمه

وضعف إدراكه، وهكذا القول فيمن اختلفت طباعهم، والحس والتجربة يقضيان بوجود هذه الحقيقة في الواقع.

(قلنا) جوابا عن هذا السؤال الاعتراضي: إن الإتفاق على حكم مظنون من خلق كثير لا يمتنع بإطلاق وعلى حال و (إنما يمتنع مثل هذا الاتفاق) ويستحيل وقوعه (في زمان واحد وساعة واحدة) بحيث يقع عليه التوارد من جميع أفراد هذه الأمة في ذلك الزمان وتلك الساعة بالتساوي بدون سابق ولا مسبوق في ذلك، هذا هو الممتنع المستحيل (لأنهم في مهلة النظر) والتأمل في الحكم وموضوعه وموجبه (قد يختلفون) ويتنازعون (أما) إن طال بهم النظر والتأمل (في أزمنة متمادية) طويلة متوالية وأتم البطئ في الفهم البليد نظره في ذلك وأدركه على ما هو عليه في واقع الحال فالتحق بأرباب الذكاء فيما قضوا به في ذلك (فـ) ـإنه (لا يبعد) ولا يمتنع أن يتفقوا في ذلك على حكم واحد، إذ (يسبق الأذكياء إلى) إدراك (الدلالة الظاهرة) المدركة بالظن الغالب في محل النظر وما طلب حكمه (ويقررون ذلك) الذي أدركوه وفهموه من تلك الدلالة ويبينونه مستدلين عليه (عند ذوي البلادة) وأمامهم ويقرعون به آذانهم حتى يدركوه، فإذا أدركوه على ما هو عليه (فـ) ـإنهم (يقبلونه منهم) ويصوبونه (ويساعدون عليه) ناصرين له.

والذين ينكرون هذا ويقولون إنه ممتنع وجعلوا ذلك مذهبا لهم في هذه المسألة قد قام بهم في معرفتهم التي انطوت عليها صدورهم ما ينقض هذا الذي يدعونه (و) يبوحون به، فـ (أهل هذا المذهب) منهم الظاهرية و (قد جوزوا) انعقاد (الإجماع على نفي القياس وإبطاله) وإنكار كونه دليلا شرعيا يتوصل به إلى بناء الأحكام الفقهية، وما انقطعوا عن الدعوة إلى ذلك (مع ظهور أدلة صحته) وكونه من أصول الفقه و أسسه التي يبنى عليها، فقصارى

ما يدعون إليه من ذلك بعد تجويزه لهم هو الإجماع على أمر مظنون إذا سلمنا أنه أمر مظنون، وليس أمرا متوهما، فإذا جاز ما ذكر من نفي القياس وإبطاله مع بعد جوازه شرعا بسبب الأدلة القاضية بذلك (فكيف يمتنع الإجماع) ويقضي باستحالته (على هذا) الذي يعرف ويدرك بدلالة دليله الظاهرة فيه، وهي شاهدة على صحته وثبوته.

(الشبهة الثانية) هي ما انطوى عليه (قولهم كيف تجتمع الأمة عن قياس) وهو دليل شرعيته مختلف فيها (و) متنازع فيها، إذ من المعلوم عند علماء الشريعة أن (أصل القياس) أي كون القياس أصلا من أصول الفقه أمر (مختلف فيه) فمن العلماء من ينفي كونه أصلا فقهيا وهم الظاهرية ومن وافقهم، ومنهم من يرى أنه أصل شرعي قامت الأدلة على أنه كذلك وهم الجمهور، وإذا كان القياس مختلفا في كونه دليلا شرعيا فإنه لن يجعله مستند الإجماع إلا من يراه حجة، وبالضرورة أن من لم يره حجة لا يلتفت إليه، وبهذا يكون هذا الصنف من الأمة لا يدخل فيمن أجمعوا على حكم ما بهذا الأصل - القياس - فكيف يحصل إجماع بدون هؤلاء الخارجين عن هذا الأمر؟

(قلنا) جوابا عن هذا السؤال: إن هذا الأمر متعلق بزمان وضع الأصول التي تبنى عليها الأحكام الفقهية وغيرها، لأن ما وضع في ذلك الزمان وتقررت شرعيته فيه لا سبيل إلى نفيه وإنكاره، بل يبقى دليلا شرعيا يعمل به إلى يوم الدين، ومن ثم فإن الإجماع عن الاجتهاد والقياس (إنما) يقدر صدوره وبيان كونه حجة و (يفرض ذلك من الصحابة) رضوان الله عليهم، (و) هذا الخلف في حجية الإجماع لا يجري عليهم ولا يتعلق بهم، فلا يرد عليهم هذا الذي ذكر من حتمية الخلف في هذه المسألة إذ (هم) مجمعون على أن القياس دليل شرعي، فلا نزاع بينهم في ذلك، فهم (متفقون عليه) في الجملة قولا أو عملا

أو هما معا، (و) هذا (الخلاف) في كون الإجماع حجة شرعية و دليلا فقهيا إنما (حدث بعدهم) وعلى هذا فإن إجماع الصحابة إذا كان عن قياس فإنه يسند إلى القياس بلا خلاف، وينسب إليه صراحة، لأنهم متفقون على إسناد الحكم إليه، ثم إنه لا يوجد من ينكر كون القياس أصلا حينئذ، فإجماعهم عنه أمر وارد.

(و) أما (إن فرض) انعقاد الإجماع عن غير نص من كتاب أو سنة (بعد حدوث) هذا (الخلاف) ووقوعه في شأن القياس (فـ) ـإنه (يستند القائلون بالقياس) في تحصيل ذلك الحكم المجمع عليه (إلى القياس) فيكون هو معتمدهم في ذلك (والمنكرون له) أي للقياس يستندون (إلى اجتهاد) أثبتوا به ذلك الحكم المجمع عليه و (ظنوا أنه) أي أن هذا الذي استندوا إليه في ذلك (ليس بقياس وهو على التحقيق قياس) وإنما أخطأوا في تصورهم له فظنوه غيره، وفي هذا الشأن وردت على الظاهرية أسئلة ضمنت إثبات قولهم بأحكام فقهية مبنية على القياس وإن كانوا ينكرون حجيته وكونه دليلا شرعيا، ومن ذلك قولهم بتشطير الحد على العبد، وتحريم شحم الخنزير، والحكم للكتابية المطلقة قبل الدخول بما يحكم به للمؤمنة، والحكم على قاذف المحصن بما يحكم به على قاذف المحصنة، وغير ذلك من صنف هذه المسائل التي لا يشك في أنها بنيت الأحكام فيها على القياس إلا معاند، نعم، الظاهرية أجابوا عن الأسئلة التي وردت عليهم في هذا الشأن، ولكن ذلك فيه تكلف يظهره التأويل البعيد الذي مضوا عليه في ذلك، والذي تولى كبر ذلك على وجه جلي وعمل بارز هو ابن حزم في كتبه وخاصة كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»، وهذا الذي وقع فيه الظاهرية ليس أمرا بدعا فإن الانحراف عن مأخذ الحكم والمصير إلى غيره أمر معروف يوجبه التوهم وإهمال التحقيق في محل النظر

وفي طريقة بناء الحكم بحدود الدليل ودلالة اللفظ الحقيقية، (إذ قد يتوهم غير العموم عموما) في لفظ مغترا بالوضع أو بالعرف، وهو في حقيقته الشرعية قد اعتراه الخصوص وتقرر فيه بالمخصصات التي أوجبت فيه ذلك (و) كذلك قد يتوهم (غير الأمر أمرا) فيحمله على أنه أمر كما في افعل - بصيغة الأمر - التي لم ترد للطلب، ومثل ذلك قد يجري في الدعاء فإنه قد يتوهم ما ليس بدعاء دعاء كما هو معلوم، (و) هذا أيضا ما يرد في شأن القياس فإنه قد يظن (غير القياس قياسا) بأن يكون من باب توسيع الدلالة والظاهر - مثلا - (وكذا عكسه) أي عكس جميع ما مضى التمثيل به من العموم والأمر والقياس، فذلك كله قد يرد، ومن تتبع الحمل للأدلة على معانيها الفقهية قد يجد هذا مسطورا في كتب الفقه المؤصل ما فيها من أحكام الفروع، وفي كتب الحديث وغيرها ككتب التفسير، وخاصة ما ألف منها في موضوع أحكام القرآن.

(الشبهة الثالثة): هي ما تضمنه (قولهم) أي قول هؤلاء المنكرين للإجماع عن القياس: (إن الخطأ في الاجتهاد جائز) عقلا وشرعا ويقع، وهذا كله لا خلاف فيه، وإذا كان الأمر كذلك (فكيف تجتمع الأمة على ما يجوز فيه الخطأ) ويمكن وروده فيه، وما يجوز ويمكن متوقع الوقوع والحصول، ولا بد أن يحصل وإلا كان ممتنع الوقوع، والظاهر أنه حاصل في كل مسألة اختلف في حكمها الفقهي، (وربما قالوا: الإجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد) أي القول بخلاف ما قال به إذا ظهر رجحانه، (فلو انعقد الإجماع عن قياس) واجتهاد لوجب اتباعه والعمل بمقتضاه (ولحرمت المخالفة) له بالإجماع باعتباره إجماعا، وهذه المخالفة (التي هي) كذلك (جائزة بالإجماع) باعتبار أن هذا الحكم المجمع عليه ما كان إلا عن اجتهاد، وكل ما كان عن اجتهاد فإنه تجوز مخالفته، ولو عمل بهذا الجواز وذلك المنع والتحريم، (لتناقض)

هذان الحكمان اللذان أوجبهما هذان (الإجماعان) ومقتضى ذلك فساد القول بالإجماع عن قياس واجتهاد.

(قلنا) جوابا عن هذا: أخطأتم في تعميم القول بأن الخطأ يجوز في كل اجتهاد، فالأمر ليس كذلك إذ (إنما يجوز الخطأ في اجتهاد) معين وهو الاجتهاد الذي (ينفرد به الآحاد) من المجتهدين بحيث يكون المجتهد مستقلا باجتهاده وحده يستفرغ الجهد في استنباط الأحكام من أدلتها على انفراد، و (أما اجتهاد هذه (الأمة المعصومة) مجتمعة عليه على صورة جماعية اشتوارية حوارية (فـ) ـهو على خلاف الاجتهاد الفردي هذا، إذ هو ـ الاجتهاد الجماعي للأمة كلها ـ (لا يحتمل الخطأ) لأن العصمة القائمة بهذه الأمة تمنعه، وبذلك فهو (كاجتهاد رسول الله ﷺ وقياسه فإنه) لا يتطرق إليه الخطأ ما استقر العمل به ولم يصحح من جهة الوحي الإلهي، وبذلك فإن مقاله الاجتهادي معصوم من الخطأ، ولكونه كذلك (فإنه لا يجوز خلافه) وذلك (لـ) ـما تقرر شرعا من (ثبوت عصمته) من الخطأ والضلالة، (فكذا عصمة الأمة) فإنها متقررة بالنص الشرعي كالعصمة النبوية (بلا فرق) بينهما ثبوتا وأثرا.

بهذا انتهى القول في الباب الثاني، والعارض الآن الباب الثالث، فلنصر إليه قائلين وعلى الله التكلان.

(الباب الثالث في حكم الإجماع)

يعني هذا هو (الباب الثالث) من أبواب هذا الأصل الثالث الذي هو الإجماع، وهذا الباب موضوع ومعقود لبيان (حكم) الشارع المتعلق باتباع (الإجماع) والعمل به، (و) الذي أثمرته الأنظار في ذلك أن (حكمه) الشرعي المتعلق بالمكلفين هو (وجوب الاتباع له) والعمل به (وتحريم) يعني حرمة (المخالفة) له وخرقه، (والامتناع عن) نشر وإشاعة وقبول (كل ما) يعني كل قول أو معتقد (ينسب) هذه (الأمة إلى تضييع الحق) الذي تلقته من نبيها محمد ﷺ أو ينسب إليها خيانة الأمانة التي بلغتها وهي هذا الدين.

وبمقتضى العادة فإنه إذا طرق هذا الحكم الأذن يرد على النفس السؤال عن معنى خرق الإجماع ومخالفته وما الذي به يتحقق ذلك في واقع الأمر، حتى يتجنب هذا الفعل المحرم، والنفس في هذا الحال متشوفة إلى معرفة هذا الأمر وراغبة فيه، ولا شك أن أثمار نظر أهل العلم قد وجدت في هذا الشأن ونجزت وهي تبين حقيقة هذا الفعل محررا محققا، متميزا عما يلتبس به مهذبا، وبتحصيل ذلك يحصل النظر السديد المهذب في ذلك.

نعم، لقد حصل هذا الأمر من أهل العلم، (و) الذي تقرر في ذلك هو أن (النظر) العلمي الأصولي المطلوب تحصيله هنا المقرر إثباته (في) بيان (ما هو خرق ومخالفة) للإجماع (وما ليس بمخالفة) ولا خرق.

إنما (يتهذب) وينقح موطأ ماضيا على سداد ويتحصل (برسم) أي بذكر وإنجاز (مسائل) تتضمن المادة العلمية والنظرية التي يتحقق بها ذلك ويحصل، فلنصر إلى ذكر هذه المسائل.

المسألة الأولى:

(مسألة) ما إذا اختلف أهل العصر في حكم مسألة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث؟ قال الزركشي: قال العبدري: إنما يصح فرض هذه المسألة على مَذْهَبِ مَنْ يُجَوِّزُ الْإِجْمَاعَ عَنْ اجْتِهَادٍ وَقِيَاسٍ، وَعَلَى أَنْ تَكُونَ اجْتِهَادِيَّةً يَتَجَاذَبُهَا أَصْلَانِ، فَيُجْمِعُ الصَّحَابَةُ عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَلْحَقَ بِهَذَا الْأَصْلِ، فَيَكُونُ حَلَالًا، وَيَجُوزُ أَنْ يَلْحَقَ بِهَذَا الْأَصْلِ، فَيَكُونُ حَرَامًا، فَإِذَا لَمْ يَنْقَرِضْ إلَّا عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، فَإِحْدَاثُ قَوْلٍ ثَالِثٍ وَرَابِعٍ وَأَكْثَرَ جَائِزٌ؛ لِأَنَّهَا اجْتِهَادِيَّةٌ، وَلَا حَصْرَ فِي الْمُجْتَهَدَاتِ.

وَأَمَّا إذَا كَانَ مَعْنَى قَوْلِهِمْ: إذَا أَجْمَعَ الصَّحَابَةُ عَلَى قَوْلَيْنِ أَجْمَعَ هَؤُلَاءِ عَلَى قَوْلٍ، وَخَطَّئُوا مَنْ خَالَفَهُ، وَأَجْمَعَ هَؤُلَاءِ عَلَى قَوْلٍ آخَرَ وَخَطَّئُوا مَنْ خَالَفَهُ، فَلَيْسَ بِإِجْمَاعٍ، وَلَكِنَّهُ خِلَافٌ صَحِيحٌ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ إجْمَاعًا فَإِحْدَاثُ قَوْلٍ ثَالِثٍ أَوْ رَابِعٍ وَأَكْثَرَ فَجَائِزٌ أَيْضًا، وَبِالْجُمْلَةِ فَلَمْ يَأْخُذُوا فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ الْإِجْمَاعَ الشَّرْعِيَّ، بَلْ اللُّغَوِيَّ، وَفِيمَا قَالَهُ نَظَرٌ"[1] والذي يظهر أنه موجب لهذا النظر في قول العبدري هذا هو أن الكلام إنما هو في انحصار الخلف في قولين فقط ثم استمر الحال على ذلك فهل يجوز إحداث قول ثالث بعد ذلك أم لا، هذا متعلق النظر في هذه المسألة على ما يبدو.

وأما ما أدى إليه النظر الأصولي في ذلك وأثمره فهو أن الجمهور قالوا: (إذا أجمعت الأمة في المسألة على قولين) مختلفين أي على حكمين مختلفين سواء كان ذلك الخلاف في صورة الحكم مع الاتفاق عليه كما في حد شارب

(١)) البحر المحيط / الزركشي / ٤ / ٥٤٣-٥٤٤.

الخمر بالأربعين جلدة أو بالثمانين أو كان في الحكمين نفسيهما (كحكمهم - مثلا - في الجارية) أي الأمة البكر (المشتراة إذا وطئها المشتري ثم) بعد ذلك (وجد بها عيبا) يجوز ردها به فإنه وقع الخلف فيه (فقد ذهب بعضهم إلى أنها ترد) إلى بائعها (مع العقر) - بضم العين وسكون القاف - وهو - هنا - المال الذي نقص من قيمة الجارية بوطئها، فإذا كانت هذه الجارية تساوي ألف درهم وهي بكر وتساوي وهي ثيب خمسمائة فإنه يرد معها خمسمائة، ورد هذا المال واجب، ومعنى الرد هنا أخذ البائع هذا القدر، (وذهب بعضهم إلى منع الرد) لأن وطأها فوت جواز ردها، (فلو) أجمع السابقون و (اتفقوا) في هذه المسألة (على هذين المذهبين) فقط ثم جاء من بعدهم من أراد أن يحدث قولا ثالثا (كان) ما سيصدر عنه هو (المصير إلى) القول بـ (الرد) لها إلى بائعها (مجانا) إذ لا وجود لشيء آخر يقوله غير ذلك، فإن صدر منه هذا الإحداث كان ذلك (خرقا للإجماع عند الجماهير) من أهل الأصول والفقه، لأنه محصور في القولين فحقيقته قائمة بذلك، فالخروج عن هذه الحقيقة خرق للإجماع (إلا عند شذوذ) قوم انفردوا برأيهم هنا، وهم (من الظاهرية) - على ما قيل - وابن حزم ينكر نسبة هذا للظاهرية، وقال: إنما قال أبو سليمان - داود الظاهري -: إن الخلاف إذا صح فالإجماع على بعض تلك الأقوال المختلف فيها لا يصح أبدا، وقد نسب هذا المذهب لبعض الحنفية، وفيه نظر، وعلى كل فالجمهور على المنع (والشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ إنما ذهب) في مسألة الجارية هذه (إلى الرد لها مجانا لأن) أهل الإجماع من (الصحابة بجملتهم) وكليتهم (لم يخوضوا في) هذه (المسألة) حتى يحصل منهم الإجماع على حكمها (وإنما نقل فيها مذهب بعضهم) وقوله فقط (فلو خاضوا فيها بجملتهم) بحيث يتحقق منهم الإجماع في شأنها (واستقر رأي جميعهم على مذهبين) فيها (لم

يجز إحداث مذهب ثالث) لأنه خرق للإجماع، وقد تقدم أنه حرام بالإجماع، (و) أما (دليله) أي دليل هذا المنع فهو أن الإحداث يقتضي زوال العصمة عن هذه الأمة إذا أخطات الحكم مجمعة و (أنه) من وجه آخر (يوجب نسبة) هذه (الأمة إلى تضييع الحق) المنزل من رب العالمين بتضييعها لدليله (إذ لابد للمذهب الثالث من دليل) يقوم عليه (و) إذا ما ثبت وجوده فإنه (لا بد من نسبة الأمة إلى تضييعه) بإهماله (والغفلة عنه) وعدم العناية بحفظه (وذلك) كله (محال) وممتنع شرعا.

هذا لب وعين ما استدل به من يرى منع هذا الإحداث، (و) أما مخالفوهم وهم الذين يرون جواز ذلك فإنهم متمسكون في إثبات رأيهم هذا بـ (شبه) أربع.

(الشبهة الأولى) هي ما دل عليه (قولهم إنهم) أي إن هؤلاء الذين ذهبوا في تلك المسألة إلى ما ذكر من القولين المختلفين قد (خاضوا) بنظرهم الفقهي في تلك المسألة (خوض) الفقهاء (المجتهدين ولم يصرحوا) مجمعين (على تحريم) إحداث (قول ثالث) وما داموا متصفين بصفة الاجتهاد ولم يصرحوا مجمعين على تحريم هذا الإحداث فمن أين سيأتي منعه، فالاجتهاد يبيح المخالفة، والإجماع لم يقع على المنع، فاستصحب جواز ذلك الإحداث لأنه الأصل في المسائل الاجتهادية.

(قلنا) ليس الأمر كذلك، فإن الذي ذكرتموه منتقض بإجماعهم على قول واحد (و) ذلك أنهم (إذا اتفقوا على قول واحد) وكان هذا الاتفاق والإجماع (عن اجتهاد فـ) ـاتفاقهم هذا (هو) أيضا (كذلك) فإنه منهم عن اجتهاد ولم يحرموا بصريح قولهم إحداث قول ثان (و) مع ذلك (لم يجز خلافهم) بالإجماع (لأنه) أي لأن ذلك الإحداث (يوجب) لو أجيز وصير إليه

(نسبتهم) أي نسبة هؤلاء المجمعين (إلى تضييع الحق) المنزل من الله تعالى في شأن تلك المسألة، (و) إلى (الغفلة عن دليله) أي دليل هذا القول المحدث إذا لا يمكن أن يقال به إلا بدليل يدل عليه ويقضي بأنه حكم فقهي، وإذا كان متقررا في شأن إحداث قول ثان بعد إجماع الأمة على قول واحد (فكذلك) الأمر والشأن (ها هنا) وهو إحداث القول الثالث بعد الإجماع على قولين، فالمحذور هناك هو المحذور هنا بلا فرق، فالحكم في كلا الموضعين واحد.

(الشبهة الثانية) هي ما انطوى عليه (قولهم: إنه لو استدل الصحابة بدليل وعلة) على حكم لما منعت مخالفتهم في ذلك و (لجاز الاستدلال) على ذلك الحكم (بعلة أخرى) وما جاز ذلك إلا (لأنهم لم يصرحوا ببطلانها) أي بأنها ليست علة شرعية وأن التعليل بها باطل، وإذا كان موجب صحة هذا التعليل وجوازه هو عدم هذا التصريح (فكذلك) حال إحداث هذا (القول الثالث) فإنهم (لم يصرحوا ببطلانه) فينبغي أن يقضى بجوازه بناء على ذلك.

(قلنا) هذا الاستدلال باطل (فـ) ـإنه إذا جاز إحداث قول ثالث بناء على جواز التعليل بعلة أخرى لأحد الحكمين اللذين أجمع عليهما (فليجز) كذلك (خلافهم) أي مخالفة المجمعين (إذا اتفقوا) على حكم واحد (عن اجتهاد) وقياس (إذ يجوز التعليل بعلة أخرى فيما اتفقوا عليه) من ذلك الحكم الواحد، وهذا إلزام قوي لا يستطيعون الانفصال عنه (لكن الجواب) الأقوى لجريانه على سنن ما تقدم من الاستدلال والتعليل هو (أنه ليس من فرض) أي ليس فرضا ولا واجبا على هؤلاء المجمعين في (دينهم الإطلاع على جميع الأدلة) ومنها علل الأحكام (بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد) كيفما كان ما دام دليلا شرعيا يدل على ما بني عليه من حكم، ثم إن ذلك المحذور المعلل به المنع غير موجود في هذا الفعل (فليس في إحداث علة أخرى) تعضد ما

علل به السابقون هذا الحكم (واستنباطها) مما دل عليها ذلك المحذور وهو (نسبة) هذه الأمة (إلى تضييع الحق) بتضييع ما دل عليه والغفلة عنه (و) لا شك أن (في مخالفتهم في الحكم إذا اتفقوا) عليه جميعا (نسبت) ـهم (إلى) هذا (التضييع) والغفلة (فكذلك) يكون الحكم أيضا وما ينبغي أن يقال (إذا اختلفوا على قولين) بلا فرق كما تقدم ذكر ذلك مبينا.

(الشبهة الثالثة) هي (أنه لو ذهب بعض الصحابة إلى أن اللمس) للمرأة (والمس) للذكر (ينقضان الوضوء) ويبطلانه، (وبعضهم) ذهب (إلى أنهما لا ينقضان الوضوء) سواء أتى بهما معا أو أحدهما (ولم يفرق واحد) من هذين البعضين (بينهما) فأحدهما قال ينقضان الوضوء والآخر قال لا ينقضانه بلا تفصيل ولا تفرقة (فقال) مجتهد (تابعي ينقض أحدهما دون الآخر) فإنه لا ينقض، كأن يقول: مس الذكر ينقض الوضوء دون لمس المرأة أو عكسه، (كان هذا) الذي أتى به هذا التابعي أمرا (جائزا) وصحيحا فقها ما ثبت دليله (وإن كان قولا ثالثا) في هاتين المسألتين ـ مسألة اللمس ومسألة المس ـ (قلنا) نعم، تصرف هذا الصحابي وقوله بهذا القول مقبول (لأن حكمه) الذي ذهب إليه (في كل مسألة) من هاتين المسألتين (يوافق مذهب طائفة) من الطائفتين المختلفتين، فإذا قال في اللمس إنه ناقض وافق مذهب من يقول بالنقض به من الطائفتين، وإن قال عكس ذلك وافق من يقول بأنه غير ناقض، وهكذا الأمر في المس، فأيا اختار من ذلك ينسحب عليه هذا الحال، ويحق فيه أنه لم يخالف في ذلك من قبله من هؤلاء المجمعين على القولين، (و) قد حقق له ذلك أنه (ليس في المسألتين حكم واحد) بل حكمان مختلفان ـ كما ترى ـ (و) كذلك لم يصرح من قال بالنقض بهما بالتسوية بينهما في هذا الحكم من قوة الدليلين المثبتين للحكم فيهما ودرجة حجيتهما على ذلك، و (ليست

التسوية) بين المسألتين ـ مسألة المس و مسألة اللمس ـ في الحكم (مقصودة) لأي من الطائفتين في ذلك، إذ لا دليل عليه (ولو) أنهم (قصدوهما و) دل على ذلك ما يقضي به كأن (قالوا) يعني بأن قالت كل واحدة من الطائفتين (لا فرق) بين مسألتي اللمس والمس في هذا الذي ذهبنا إليه من حكم فيهما (واتفقوا عليه) أي على هذا القول بأن قالت كل طائفة منهما كذلك (لم يجز الفرق) بين الحكمين في أي من القولين، لأنهما بهذه التسوية صارا حكما واحدا، فآل الأمر في ذلك إلى الإجماع على حكمين فقط، إذ يصير حكم اللمس والمس عند من يقول إنهما ناقضان للوضوء حكما واحدا، وهكذا الحال عند من يقول إنهما غير ناقضين له، فآلت صورة هذه المسألة إلى صورة الإجماع على القولين التي هي موضوع البحث والنظر في هذا المقام، وإذ قد آلت هذه الصورة إلى ما ذكر فإنه يتقرر فيها منع الإحداث بالمحذور الذي يتقرر به المنع في إحداث قول آخر بعد الإجماع على قول واحد، وهو ما تقرر به المنع في إحداث القول الثالث وهو نسبة هذه الأمة إلى التضييع والغفلة (و) هكذا يكون الحكم والقول ـ أيضا ـ (إذا فرقوا) بين المسألتين ولم يجعلوا حكمهما حكما واحدا (واتفقوا على) القول بوجود (الفرق) بينهما (قصدا) بأن دل عليه من كلامهم أو قرائن أخرى ما يقضي به فإنه يصار إلى مقتضى هذا ويعمل به فيحكم في ذلك بأنه قد (امتنع) فيه (الجمع) ووجبت فيه التفرقة، والقول في تقرير هذا الامتناع كالقول في الامتناع السابق، فالموجب لهما واحد وهو ذلك المحذور.

(أما إذا لم يجمعوا) بين المسألتين (ولم يفرقوا) بينهما على الوجه الذي تقدم بيانه (فـ) ـإنه (لا يلتئم) ولا يجتمع (حكم واحد من مسألتين) حتى يؤول بنا الأمر إلى حصر الإجماع في ذلك في قولين فقط مما يترتب عليه

القول بمنع إحداث قول ثالث (بل نقول) في هذا الشأن قولاً (صريحا) في معناه وهو أنه (لا يخلو إنسان عن معصية) ما لأنه غير معصوم من المعاصي (و) كذلك لا يخلو ولا ينجو من (خطأ في مسألة) ما (فالأمة) بهذا الاعتبار (مجمعة على) صدور (المعصية والخطأ) منها، فهذا تصدر منه هذه المعصية والآخر تصدر منه المعصية الأخرى والثالث كذلك، وهكذا الحال إلى آخر فرد من هذه الأمة.

وهكذا صدور الخطأ من أفرادها، وبهذا الحال فالأمة مجتمعة على إيقاع المعصية والخطأ على سبيل التناوب (وكل ذلك ليس بمحال) عقلا ولا شرعا و (إنما) الذي (يستحيل) ويمتنع هو إجماع الأمة على (الخطأ بحيث يضيع الحق) المنزل والحكم الشرعي الصواب (حتى) إنه (لا تقوم به) ولا تظهره (طائفة) منها (مع) امتناع ذلك واستحالة وقوعه بمقتضى (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: لا تزال طائفة من أمتي على الحق) - تقدم تخريج هذا الحديث - ومقتضى هذا امتناع إجماع الأمة على الخطأ الذي يضيع به الحق والحكم الشرعي الحقيقي ويندثر به، أما الخطأ الذي لا يضيع به الحق ولا يزول به الحكم الشرعي الصواب فإنه قد يلابس الأمة ويقوم بها مجتمعة عليه على وجه التناوب (فلهذا نقول يجوز أن تنقسم الأمة في مسألتين) كما في مسألتي المس واللمس المتقدم ذكرهما (إلى فرقتين) من حيث ما يصدر عنها من حكم، فتذهب إحداهما إلى القول بالنفي، والأخرى إلى القول بالإثبات (وتخطئ فرقة) منهما (في مسألة) من المسألتين (والفرقة الأخرى تقوم بـ) ـإظهار (الحق فيه) أي فيما ذكر من إحدى المسألتين، وبهذا يحصل حفظ هذا الحق من الضياع (والقائمون بالحق) في هذه المسألة (يخطئون في المسألة الأخرى ويقوم بالحق فيها المخطئون في المسألة الأخرى) وهكذا فكلما أخطات فرقة منهما

في إصابة الحق قامت به الأخرى (حتى يقول أحد شطري) أي نصفي (الأمة: القياس ليس بحجة) شرعية (والخوارج مبطلون) قائلون بالباطل في قولهم -مثلا-: الذمي يجب أن يحفظ دمه وعرضه (ويقول فريق آخر) منهما وهو الشطر الثاني من الأمة (القياس حجة والخوارج محقون) في قولهم -مثلا-: لا حجة إلا في القرآن وإنه لا دليل شرعي سواه، وهكذا أخطأ أحد الشطرين في مسألة والآخر في مسألة، (فيشملهم) لذلك الوقوع في (الخطأ) والاتصاف به، (ولكن في مسألتين) مختلفتين، وبهذا (ف) ـإنه (لا يكون الحق في مسألتين مضيعا) ومغفولا عنه (بين الأمة) ومندثرا (في كل واحد منهما) بل إنه يبقى محفوظا من الأمة في كل مسألة وإن جرى فيها الخلف بين المسلمين.

(الشبهة الرابعة) هي أن بعض علماء التابعين قد أحدثوا قولا ثالثا بعدما أجمع الصحابة على قولين في المسألة فقط، ومن ذلك (أن مسروقا) وهو من علماء التابعين (أحدث) هو وبعض من التابعين وهم الشعبي وأبو سلمة وربيعة (في مسألة الحرام) وهي مسألة قول الرجل لزوجته: أنت حرام علي، أو ما في معناه (قولا ثالثا) وهو قوله: إنه لا شيء على من قال لزوجه هذا القول - أنت علي حرام -، وإنما هو مثل من حرم الماء والطعام، فكلامه لغو لا يترتب عليه شيء، قال مسروق هذا القول وأحدثه (ولم ينكر عليه منكر) هذا الذي أتاه، فلم ينكر عليه ذلك علماء عصره وفيهم بعض الصحابة، ولا غيرهم، فدل ذلك على جواز هذا الفعل، وأنه يصح المصير إليه إذا ظهر ما يوجبه ويقضي به من دليل.

(قلنا) لا حجة في هذا فإنه (لم يثبت استقرار) قول (كافة الصحابة وجملتهم (على رأيين) فقط (في مسألة الحرام) هذه (بل ربما كان بعضهم مترددا في نفس الحكم الذي يذهب إليه (فيها) فكان لذلك (في مهلة النظر)

وفترته (أو لعل مسروقا) كان موجودا وقت نظر الصحابة في هذه المسألة وقولهم فيها بما قالوا و (خالف الصحابة في ذلك الوقت) فيها (و) كف عن الكلام لذلك فـ (لم ينطق بوفاقهم) في ما ذهبوا إليه من حكم فيها (وكان أهلا للاجتهاد) فكان بذلك من أهل الحل والعقد ـ أهل الإجماع ـ (في وقت وقوع هذه المسألة) وطرحها للتناقش والاشتوار وطلب الفتيا فيها، ثم (كيف) يستدل بهذا في هذه المسألة وهي أصولية (و) هو لا يفيد إلا الظن إذ (لم يصح هذا عن مسروق إلا بأخبار الآحاد) وبذلك فهو (لا يدفع ما ذكرناه) لأنه قائم على أمور قطعية تنتهي إلى ثبوت العصمة لهذه الأمة، وأنه محال أن تضيع الحق بجملتها أو تغفل عنه.

هذا منتهى القول في هذه المسألة.

وهذا الذي ذكر في مسألة الحرام هذه هنا غير محرر من وجهين:

أحدهما: أن الصحابة لم يجمعوا في هذه المسألة على قولين بل نقل عنهم فيها مذاهب:

أحدها: أن هذه المقالة ـ أنت علي حرام ـ يمين، وقد قال بهذا أبو بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس وعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

ثانيها: أنها ثلاث تطليقات، وقد ذهب إلى هذا علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وأبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

ثالثها: أنها طلقة رجعية، ونقل هذا عن عمر بن الخطاب.

رابعها: أن فيها الكفارة وليست بيمين، وينسب هذا لابن مسعود.

وغير ذلك مما نقل عن الصحابة في ذلك.

نعم، قد يقال: إن هذا التعدد في أقوال الصحابة في هذه المسألة لا يمنع من صلاحيتها للاستدلال بها في هذا المقام، إذ الممنوع هو إحداث قول آخر زائد على ما صدر عن الصحابة من قولين أو أقوال، لأن الحق إما أن يحصر فيما أجمعوا عليه من قولين أو فيما أجمعوا عليه من أقوال، إذ نسبتهم إلى تضييع الحق والغفلة عنه يقع بهذا الإحداث سواء كان بعد إجماعهم على قولين أو بعد إجماعهم على أقوال، ومن ثم فإنه ـ أي هذا الإحداث ـ هو المحذور على أي وجه ورد.

قال الزركشي: ذكر القولين مثال، فالثلاثة وأكثر كذلك، كما قاله الصيرفي، ومثله بأقوالهم في الجد، قال: فلا يجوز إحداث قول سوى ما تقدم، لأنه كاتفاقهم على أنه لا قول سوى هذه الأقوال.

الوجه الثاني: أن مسروقا لم ينفرد بهذا القول بل ذهب إليه ـ أيضا ـ الشعبي، وربيعة الرأي، وأبو سلمة بن عبد الرحمن، وذكر المصنف لمسروق وحده في ذلك يشعر بانفراده به، نعم، قد يقال إنما مثل به وهذا لا يقتضي هذا الانفراد ولا يستلزمه.

بهذا انتهى الكلام على هذه المسألة، فلنصر إلى المسألة الموالية في هذا الباب ـ باب حكم الإجماع ـ وهي المسألة الثانية فيه، قائلين وعلى الله الاعتماد والتوكل:

المسألة الثانية:

(مسألة) مخالفة الواحد أو الاثنين في الإجماع هل تدفعه أم أنه يصير إجماعا قاطعا وأن تلك المخالفة ملغاة لا يلتفت إليها ؟

ما أثمره النظر الأصولي في ذلك هو أنه (إذا خالف من الأمة) مجتهد (واحد) المجمعين في قولهم الذي أجمعوا عليه في مسألة فإنه (لم ينعقد الإجماع) أي إجماعهم ذاك، بل يندفع بهذا الخلاف، (و) بناء على هذا فإنه (لو مات) ذلك المخالف (لم تصر) هذه (المسألة إجماعا) يعني لم يصر الحكم المقرر محل إجماع، بل يبقى محل خلاف أبدا (خلافا لبعضهم) الذين ذهبوا إلى إلغاء هذا الخلاف وإلى الحكم بأن حكم هذه المسألة محل إجماع قاطع، وهذا ـ وهو كون هذا إجماعا ـ هو مذهب كثير من شيوخ المتكلمين من معتزلة بغداد ونفر من الفقهاء كالجصاص على اضطراب في نقل ذلك عنه وابن خويز منداد وأبي خازم الحنفي ونقل عن والد إمام الحرمين، واضطرب عن الطبري النقل في ذلك.

والمختار عندنا ما تقدم ذكره من عدم صيرورة هذا الضرب من الإتفاق إجماعا قاطعا، وهو ما عليه الجمهور من الأصوليين والفقهاء وجمع من أهل الاعتزال، (ودليلنا) على هذا الذي اخترناه وذهبنا إليه هو (أن المحرم) إنما هو (مخالفة الأمة) كلها في ما أجمعوا عليه بجملتهم وكليتهم على الوجه الذي تقدم بيانه، وفي هذا الضرب من الاتفاق لا ينطلق على أهله أنهم كل الأمة وكل المؤمنين إذ حقيقة اللفظين تقتضي استغراق الكل من المؤمنين والأمة، فإذا خرج واحد أو اثنان من جملة الكل لم يتناول الباقين حقيقة الاسم، وهذا يقتضي أن لا يكون اتفاقهم مع مخالفة من خالفهم حجة، فقد بان بهذه الجملة أن الإجماع لا ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين، (و) يدل

على ذلك من وجه آخر أن (من ذهب إلى مذهب الميت) وقال بقوله (بعد عصره لا يمكن أن يقال) في حقه إن (مذهبه خلاف) مذهب (كافة الأمة) وجملتها - كليتها - وذلك (لأن) هذا (الميت) فرد (من الأمة، و) هو كغيره من أرباب المذاهب (لا ينقطع مذهبه) أو يهجر ويلغى (بموته) بل يبقى مذهبه موجودا حيا بعده (ولذلك يقال) مثلا (فلان وافق) قوله قول (الشافعي) في المسألة الفلانية (أو خالفه) في المسألة الفلانية (وذلك) قد يحصل في حياة الشافعي كما قد يحصل (بعد موته) فدل ذلك على أن قوله بعد مماته باق بعده فهو معتبر ومعتد به باعتباره قولا فقهيا مستمرا وجوده (فمذهب الميت لا يصير مهجورا) ملغى اعتباره (بموته) وهذا أمر مشاهد يدل عليه الحس فإن مذاهب من توفاهم الله ما زالت تروج وهي عمدة القول المعرفي المدروس المستفاد منه على جهات أمور معرفية ومنهجية مختلفة، (ولو صار) مذهب الفرد الميت (مهجورا) مطرحا بسبب موته (لصار مذهب الجميع) أي جميع الأمة يعني لصار المذهب المجمع عليه من الأمة كلها في مسألة ما (كالمنعدم) الذي لا وجود له وذلك (عند موتهم) يعني لصار ما أجمع عليه أهل الحل والعقد من مذهب عند موتهم كالمنعدم (حتى يجوز لمن بعدهم) إحداث (خلافهم) والقول بخلاف ما قالوا به، وهذا - كما هو معلوم - أمر محرم لا سبيل إليه.

(فإن قيل) هذا قد بينتم قولكم فيه (فلو مات) هذا الذي لم يصرح بوفاقه للجماعة ولا بمخالفته لها وهو (في مهلة النظر) والتأمل في شأن المسألة المطروحة لبناء الحكم فيها (وهو بعد متوقف) إذ لم يترجح عنده قول في ذلك (فماذا تقولون فيه) من حيث كونه موافقا أو مخالفا للجماعة.

(قلنا) جوابا عن ذلك: لكل مسألة ثلاثة أطراف: طرف يقع فيه الإثبات جزما، وطرف يقع فيه النفي جزما، وطرف يقع التردد في حكمه بين الأمرين

معا، ونحن هنا (نقطع) ونجزم بالحكم الذي نراه حقا (في) شأن (طرفين واضحين) في هذه المسألة يعني في طرفين حكماهما واضحان، وأما الطرف الثالث فنبقيه على حالة الاحتمال، أما الطرفان اللذان حكمهما واضح فإن (أحدهما) هو (أن يموت) المجتهد (قبل الخوض في المسألة) والبحث عن حكمها (وقبل أن تعرض عليه) ليفتي فيها بما يراه (فالباقون بعده) من أهل الإجماع هم (كل الأمة) فما أجمعوا عليه فهو إجماع قاطع (و) أما (إن خاض) في تلك المسألة (وأفتى) فيها ثم مات (فالباقون) بعده (بعض الأمة) فقط، فما أجمعوا عليه ليس إجماعا قاطعا ولا حجة متبعة على سبيل الوجوب، هاتان الصورتان هما الطرفان الواضحان في هذه المسألة.

(فإن مات) وهو (في مهلة النظر) وفترة البحث عن الحكم ومرحلة التوقف عن البت فيما يفتي به (فهذا) حاله (محتمل) لكلا الأمرين: الموافقة للمجمعين، والمخالفة لهم، (فإنه كما لم يخالفهم لم يوافقهم أيضا) إذ لا ينسب لساكت قول (بل المتوقف) الذي لا يدري ما به يحكم في المسألة (مخالف للجازم) بالحكم القائل به على قطع، أو ما يقرب منه (لكنه) لا يقضى عليه بأنه مخالف إذ هو بمقتضى الاحتمال (بصدد) وقصد (الموافقة) للجماعة، فإن جعلت توقفه وتردده وصفا مناقضا للجزم والموافقة ألحقته بالمخالف، وإن جعلت ما هو قاصد إليه من الموافقة هو مناط الحكم عليه فإنك قد تلحقه بالموافق وبذلك (ف)إن هذه (المسألة محتملة عندنا) لكلا الحكمين: الموافقة والمخالفة، (والله) تعالى (أعلم) بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

المسألة الثانية:

(مسألة) مخالفة الواحد أو الاثنين في الإجماع هل تدفعه أم أنه يصير إجماعا قاطعا وأن تلك المخالفة ملغاة لا يلتفت إليها ؟

ما أثمره النظر الأصولي في ذلك هو أنه (إذا خالف من الأمة) مجتهد (واحد) المجمعين في قولهم الذي أجمعوا عليه في مسألة فإنه (لم ينعقد الإجماع) أي إجماعهم ذاك، بل يندفع بهذا الخلاف، (و) بناء على هذا فإنه (لو مات) ذلك المخالف (لم تصر) هذه (المسألة إجماعا) يعني لم يصر الحكم المقرر محل إجماع، بل يبقى محل خلاف أبدا (خلافا لبعضهم) الذين ذهبوا إلى إلغاء هذا الخلاف وإلى الحكم بأن حكم هذه المسألة محل إجماع قاطع، وهذا ـ وهو كون هذا إجماعا ـ هو مذهب كثير من شيوخ المتكلمين من معتزلة بغداد ونفر من الفقهاء كالجصاص على اضطراب في نقل ذلك عنه وابن خويز منداد وأبي خازم الحنفي ونقل هذا عن والد إمام الحرمين، واضطرب عن الطبري النقل في ذلك.

والمختار عندنا ما تقدم ذكره من عدم صيرورة هذا الضرب من الإتفاق إجماعا قاطعا، وهو ما عليه الجمهور من الأصوليين والفقهاء وجمع من أهل الاعتزال، (ودليلنا) على هذا الذي اخترناه وذهبنا إليه هو (أن المحرم) إنما هو (مخالفة الأمة) كلها في ما أجمعوا عليه بجملتهم وكليتهم على الوجه الذي تقدم بيانه، وفي هذا الضرب من الاتفاق لا ينطلق على أهله أنهم كل الأمة وكل المؤمنين إذ حقيقة اللفظين تقتضي استغراق الكل من المؤمنين والأمة، فإذا خرج واحد أو اثنان من جملة الكل لم يتناول الباقين حقيقة هذا الاسم ـ الأمة، المؤمنين ـ، وهذا يقتضي أن لا يكون اتفاقهم مع مخالفة من خالفهم حجة، فقد بان بهذه الجملة أن الإجماع لا ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين،

(و) يدل على ذلك من وجه آخر أن (من ذهب إلى مذهب الميت) وقال بقوله (بعد عصره لا يمكن أن يقال) في حقه إن (مذهبه خلاف) مذهب (كافة الأمة) وجملتها ـ كليتها ـ وذلك (لأن) هذا (الميت) فرد (من الأمة، و) هو كغيره من أرباب المذاهب (لا ينقطع مذهبه) أو يهجر ويلغى (بموته) بل يبقى مذهبه موجودا حيا بعده (ولذلك يقال) مثلا (فلان وافق) قوله قول (الشافعي) في المسألة الفلانية (أو خالفه) في المسألة الفلانية (وذلك) قد يحصل في حياة الشافعي كما قد يحصل (بعد موته) فدل ذلك على أن قوله بعد مماته باق بعده فهو معتبر ومعتد به باعتباره قولا فقهيا مستمرا وجوده (فمذهب الميت لا يصير مهجورا) ملغى اعتباره (بموته) وهذا أمر مشاهد يدل عليه الحس فإن مذاهب من توفاهم الله ما زالت تروج اليوم وهي عمدة القول المعرفي المدروس المستفاد منه على جهات أمور معرفية ومنهجية مختلفة، (ولو صار) مذهب الفرد الميت (مهجورا) مطرحا بسبب موته (لصار مذهب الجميع) أي جميع الأمة يعني لصار المذهب المجمع عليه من الأمة كلها في مسألة ما (كالمنعدم) الذي لا وجود له وذلك (عند موتهم) يعني لصار ما أجمع عليه أهل الحل والعقد من مذهب عند موتهم كالمنعدم (حتى) إنه لـ (يجوز لمن بعدهم أن يخالفهم) وأن يصير إلى القول بخلاف ما قالوا به، وهذا ـ كما هو معلوم ـ أمر محرم لا سبيل إليه.

(فإن قيل) هذا الأمر قد بينتم قولكم فيه (فلو مات) هذا الذي لم يصرح بوفاقه للجماعة ولا بمخالفته لها وهو (في مهلة النظر) والتأمل في شأن المسألة المطرحة لبناء الحكم فيها (وهو بعد متوقف) إذ لم يترجح عنده قول في ذلك (فماذا تقولون فيه) من حيث كونه موافقا أو مخالفا للجماعة وكون هذا الحال الذي هو عليه مؤثرا في حقيقة هذا الإجماع .

(قلنا) جوابا عن ذلك: لكل مسألة ثلاثة أطراف: طرف يقع فيه الإثبات جزما، وطرف يقع فيه النفي جزما، وطرف يقع التردد في حكمه بين الأمرين معا، ونحن هنا (نقطع) ونجزم بالحكم الذي نراه حقا (في) شأن (طرفين واضحين) في هذه المسألة يعني في طرفين حكماهما واضحان، وأما الطرف الثالث فنبقيه على حالة الاحتمال، أما الطرفان اللذان حكمهما واضح فإن (أحدهما) هو (أن يموت) المجتهد (قبل الخوض في المسألة) والبحث عن حكمها (وقبل أن تعرض عليه) ليفتي فيها بما يراه (فالباقون بعده) من أهل الإجماع هم (كل الأمة) فما أجمعوا عليه فهو إجماع قاطع (و) أما (إن خاض) في تلك المسألة (وأفتى) فيها ثم مات (فالباقون) بعده (بعض الأمة) فقط، فما أجمعوا عليه ليس إجماعا قاطعا ولا حجة متبعة على سبيل الوجوب، هاتان الصورتان هما الطرفان الواضحان في هذه المسألة.

(فإن مات) وهو (في مهلة النظر) وفترة البحث عن الحكم ومرحلة التوقف عن البت فيما يفتي به (فهذا) حاله (محتمل) لكلا الأمرين: الموافقة للمجمعين، والمخالفة لهم، (فإنه كما لم يخالفهم لم يوافقهم أيضا) إذ لا ينسب لساكت قول (بل المتوقف) الذي لا يدري ما به يحكم في المسألة (مخالف للجازم) بالحكم القائل به على قطع، أو ما يقرب منه (لكنه) لا يقضى عليه بأنه مخالف إذ هو بمقتضى هذا الاحتمال (بصدد) وقصد (الموافقة) للجماعة، فإن جعلت توقفه وتردده وصفا مناقضا للجزم والموافقة ألحقته بالمخالف، وإن جعلت ما هو قاصد إليه من الموافقة هو مناط الحكم عليه فإنك قد تلحقه بالموافق وبذلك (فـ)ـإن هذه (المسألة محتملة عندنا) لكلا الحكمين: الموافقة والمخالفة، (والله) تعالى (أعلم) بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

المسألة الثالثة:

(مسألة) إجماع أهل العصر الثاني على حكم في مسألة جرى فيها الخلف بين أهل العصر الأول، ومتعلق النظر والبحث في هذه المسألة هو معرفة حكم هذا الإجماع هل هو إجماع حقيقي يرفع الخلاف السابق وقوعه عليه أو لا ؟

ما أثمرته أنظار أهل هذا الفن في ذلك هو أنه (إذا اتفق التابعون) وأجمعوا (على أحد قولي الصحابة) فإن ذلك ليس إجماعا تحرم مخالفته وبذلك (لم يصر) القول (الآخر) الذي أجمع على مقابله ملغى (مهجورا) وباطلا، بل يبقى قولا فقهيا معتبرا وبناء عليه فإنه (لم يكن الذاهب إليه) والآخذ به (خارقا للإجماع) لأن هؤلاء التابعين ليسوا كل الأمة في هذه المسألة بل هم بعضها فقط، فاتفاقهم كذلك ليس إجماعا حقيقيا تحرم مخالفته، وبهذا قال القاضي الباقلاني وابن أبي هريرة والصيرفي وابن خويزمنداد والشافعي على الأصح وأبو علي الطبري وأبو حامد المروزي والآمدي وإمام الحرمين وأبو الحسن الأشعري وأحمد بن حنبل وابن قدامة وابن برهان وابن الحاجب وأكثر الشافعية وأكثر الأشعرية وغيرهم (خلافا لـ)ـجماعات من الفقهاء والأصوليين والمتكلمين ممن ذهبوا إلى أن هذا إجماع قاطع يرفع الخلاف السابق ويبطله، ومن هؤلاء (الكرخي) عبيد الله بن الحسين شيخ الحنفية البغدادي الإمام (وجماعة من أصحاب أبي حنيفة) بل معظمهم ومنهم أبو يوسف ومحمد بن الحسن (و) جماعة من أصحاب (الشافعي وكثير من القدرية) أي المعتزلة (كالجبائي) أبي علي (وابنه) أبي هاشم، وأبي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري، وعليه معظم المالكية وابن خيران والحارث بن أسد المحاسبي، والإصطخري وأبو الطيب الطبري

وابن الصباغ والرازي وأتباعه، وأبو بكر القفال، وغيرهم، هذا بيان ما يتعلق بالقائلين بهذا المذهب، وأما المختار في ذلك فهو أنه ليس إجماعا وأن من خالفه ليس مخالفا للإجماع (لأنه ليس مخالفا لجميع الأمة) وإنما هو مخالف لبعضها فقط (فإن الذين ماتوا على ذلك المذهب) والقول الذي أجمع على مقابله (هم من الأمة، والتابعون) أيضا كذلك (في تلك المسألة) فإنهم (بعض الأمة) فيها فقط، (وإن) سلمنا جدلا أنهم (كانوا كل الأمة) في عصرهم (فـ ـإن تقرر (مذهبهم) وحصوله (باختيار أحد القولين) اللذين ذهب إليهما الصحابة (لا يحرم) الذهاب إلى (القول الآخر) والأخذ به، فتصرفهم هذا لا يدل على هذا التحريم، كما أنهم لم يصرحوا بشيء في ذلك، (فإن صرحوا بتحريم) الذهاب إلى (القول الآخر) والأخذ به (فنحن) في هذا الحال (بين أمرين) وهما (إما أن نقول هذا) الأمر (وقوعه محال) وممتنع (لأنه يؤدي إلى تناقض الإجماعين) الإجماع الأول الذي انعقد على تجويز الخلاف وتسويغه في تلك المسألة، والإجماع الثاني الذي انعقد على تحريم هذا الخلاف ومنعه، وهذا بين (إذ مضت الصحابة مصرحة بتجويز) هذا (الخلاف) وما إيقاعها له وقبولها له واقعا إلا تصريح منها بذلك (وهؤلاء التابعون) قد (اتفقوا) وأجمعوا (على تحريم) ومنع ما أجازه هؤلاء الصحابة (وسوغوه) من ذلك الخلاف، وتعارض إجماعين إجماعين محال شرعا.

(وإما أن نقول) ـ وهذا هو الأمر الثاني ـ (إن ذلك ممكن) شرعا كما هو ممكن عقلا وعادة (ولكنهم) أي هؤلاء التابعين يجب أن يقال في حقهم إنهم ليسوا كل الأمة بل هم (بعض الأمة في هذه المسألة) ثم يقرر أنهم بهذا التحريم عاصون لأنهم خرقوا الإجماع الذي عليه الصحابة وخالفوه (والمعصية من بعض الأمة جائزة) ممكنة الوقوع منهم، ـ يقال في حقهم هذا ـ وهو أنهم بعض

الأمة ـ هنا ـ (وإن كانوا) هم (كل الأمة في كل مسألة) عرضت لهم ونزلت بهم (ولم يخض الصحابة فيها) فلم تكن لهم فيها فتوى (لكن هذا) قد يرد بكونه (يخالف قوله ﷺ لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين) ووجه هذه المخالفة بين، ومقتضى هذا القول النبوي أنه لا يوجد عصر يخلو من طائفة من هذه الأمة تقوم بالحق، ولو صار التابعون كلهم إلى تحريم ما أجمع عليه الصحابة من ذلك لصار هذا الحديث غير منطلق على عصر هؤلاء التابعين (إذ يكون الحق قد ضاع في هذا الزمان) بإجماع أهله كلهم بلا محاشاة على هذا التحريم الذي هو معصية وخلاف الحق، وبذلك يخلو زمانهم من هذه الطائفة التي تقوم بالحق، وهي في واقع الأمر لا يخلو منها زمان، وبذلك فإن هذا القول الذي يناقض هذا الحديث ويخالفه غير سديد بل هو مردود (فلعل من يميل إلى هذا المذهب) أي هذا القول (يجعل هذا الحديث من أخبار الآحاد) وبذلك فإنه لا يرى الاحتجاج به في المسائل الأصولية، ومن ثم فإنه لا يعارض عنده هذا القول الذي يذهب إليه هنا.

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتموه غير تام بل فيه نقص وإلا فـ (بم) أي بأي دليل وبأي حجة ـ حق ـ (تنكرون على من يقول) هذا الذي عليه هؤلاء التابعون (إجماع) قاطع (يجب اتباعه) والعمل بمقتضاه وهو لا يصدم أي إجماع ولا يخالفه، (أما) القول بأنه يخالف إجماع الصحابة فيكون سقوطه واجبا واندفاعه محتما فإن ذلك غير صحيح، فإن (الصحابة) رضوان الله عليهم لم يكن إجماعهم إجماعا مطلقا بل كان إجماعا مقيدا (فقد اتفقوا) في شأن تلك المسألة (على قولين) لكن (بشرط أن لا يعثر من بعدهم على دليل) قاطع (يعين الحق في أحدهما) كما أن الغائب عن الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لما كان دليل القول الذي قال به مشروطا بأن لا يرد النص الناسخ له على خلافه

وجب بطلانه عند ورود هذا النص، وهذا المأخذ ينسب لأبي عبد الله البصري المعتزلي، قال الهندي: وعند هذا ظهر أن مأخذ أبي عبد الله البصري قوي.

(قلنا) ليس الأمر كذلك، فإن (هذا) القول ما هو إلا (تحكم) ودعوى بلا دليل، ونسبة أمر وهمي إلى الصحابة و (اختراع عليهم) ما لم يصدر عنهم (فإنهم لم يشترطوا هذا الشرط) على الإطلاق، ثم إن الأدلة الشرعية التي قام عليها هذا الأصل وقضت بحجيته تدفع ذلك، إذ قضت بأنه حجة بمجرد انعقاده، ثم كيف يصح وجود هذا الشرط (والإجماع حجة قاطعة) لا يتطرق إليها الاحتمال والظن (فلا يمكن الشرط في الحجة القاطعة) لما بين تقييد الدليل القاطع بالشرط وكونه قاطعا من التعارض والتناقض (إذ يتطرق إليه الاحتمال) ويعتريه إذا كان مقيدا بالشرط (و) بذلك (يخرج عن كونه قاطعا) ويلتحق بالأدلة الظنية، وهذا يقتضي أن اشتراط هذا الشرط لا يقبله هذا الأصل فلا يجوز تقييده به بل هو ممنوع (و) يعضد ثبوت هذا المنع ويؤكده أنه (لو جاز هذا) الاشتراط هنا (لجاز) كذلك (أن يقال إذا) اتفق الصحابة (وأجمعوا على قول واحد) وكان ذلك (عن اجتهاد فقد) أجمعوا و (اتفقوا) على هذا القول لكن (بشرط أن لا) يطلع و (يعثر من بعدهم على دليل) قاطع (يعين الحق في خلافه) أي في خلاف هذا القول الذي أجمعوا عليه، وكل هذا محض وهم نفسي واختراع خيالي لا يستحق أن يلتفت إليه، (و) ذلك بسبب أنه (قد مضت الصحابة متفقة) مجمعة (على تجويز) الذهاب إلى (كل واحد من القولين) والأخذ به والعمل بمقتضاه (فلا يجوز خرق إجماعهم) ومخالفته بمنع هذا الذي جوزوه بالإجماع.

المسألة الثالثة:

(مسألة) الإجماع على قول واحد بعد الاختلاف على قولين، هل يعد إجماعا أم أن استقرار الخلاف يعد مجمعا على ثبوته وشرعيته فلا إجماع يرفع حكم إجماع سبقه ؟

القول الأصولي الذي أثمرته أنظار الأصوليين في هذه المسألة هو أنه (إذا اجتمعت الأمة على قولين) في مسألة وأبدوا في شأنها حكمين (ثم رجعوا إلى قول واحد) من القولين وأجمعوا عليه، صح إجماعهم هذا وانعقد إذ (صار ما اتفقوا عليه) بعد ذلك الخلاف (إجماعا قاطعا) كإجماعهم على قول واحد أول مرة، ولكن هذا إنما هو هكذا (عند من شرط انقراض) علماء (العصر) المجمعين على ذلك القول (و) هذا الشرط (يخلص) القائلين به (من الإشكال) الذي في هذه المسألة عند من لم يقل بهذا الشرط، ذلك الإشكال الذي يورده عليه تعارض إجماعين عنده، الإجماع الأول المنعقد على جواز الاختلاف، والإجماع الثاني المنعقد على رفعه، أما الذين قالوا بهذا الشرط - انقراض العصر - فإنهم لم ينعقد عندهم هذا الإجماع الأخير فلا إشكال عندهم في هذا الشأن، إذ يقولون لا إجماع هنا إلا واحد وهو هذا الأخير، فأين الإشكال والسؤال هنا و (أما نحن) الذين نخالفهم في ذلك (إذ لم نشترط) هذا الشرط في انعقاد الإجماع واستقراره (فـ)ـإننا نقر بأن (الإجماع الأول) إذا انعقد (ولو) كان ذلك (في لحظة) واحدة فإنه (قد تم) واستقر (على تسويغ الخلاف) وأن ذلك التسويغ حكم قطعي لا تجوز مخالفته (فإذا رجعوا) عن هذا الخلاف وهجروه (إلى) الإجماع على (أحد القولين) وطرح الآخر وإلغائه (فـ)ـإنه ينبهم وجه الانفصال عن هذا التعارض بين الإجماعين (فلا يمكننا في هذه الصورة) التي تجلى فيها هذا التعارض (أن نقول) إن هؤلاء

المجمعين ليسوا كل الأمة وإنما (هم بعض الأمة في هذه المسألة كما ذكرناه) وزال به الإشكال (في) مسألة (اتفاق التابعين) وإجماعهم (على أحد قولي الصحابة) وإذ لم يمكننا قول ذلك هنا لأنه باطل قطعا فإنه (يعظم الإشكال) في هذه المسألة فتشتد الحاجة النفسية إلى الخلاص منه والانفصال من قيده (وطرق الخلاص) والانفكاك (عنه) والانسلال من ربقته (خمسة) طرق أي خمسة مخالص - والمخلص هنا السبيل الذي إذا سلك أوصل إلى الخلاص والانفكاك عما يرغب في الخلاص منه والانفكاك عنه - .

(أحدها) أي أحد هذه المخالص هو (أن نقول هذا) وهو الإجماع على قول واحد بعد استقرار الإجماع الأول على قولين أمر (محال وقوعه و) حصوله إذ (هو كفرض) وتقدير (إجماعهم على شيء) واحد (ثم رجوعهم بأجمعهم) عنه والمصير (إلى خلافه) ومقابله (أو) كإجماع الصحابة على قول ثم يحصل (اتفاق التابعين على خلافه و ذلك) كله (محال وقوعه) وإنما قلنا بأن رجوعهم إلى الاتفاق بعد الخلاف محال وأنه مثل الإجماعين الآخرين الممنوعين (لأن الإجماع) الأول (قد تم) واستقر (على تسويغ الخلاف) في تلك المسألة وتجويزه فيها (فكيف يتصور) ويمكن (إجماعهم بعده) أي بعد ذلك الإجماع الأول (على خلافه) وخرقه بإيقاع هذا الاتفاق.

(والشارطون لانقراض) علماء (العصر) المجمعين (يتخذون هذه المسألة) مسألة جواز الانتقال من قول إلى قول إذا ظهر ما يدل على أنه الحق من دليل ويصيرونها (عمدة لهم) في إثبات شرطية انقراض العلماء المجمعين في صحة الإجماع واستقراره (ويقولون) في مجرى بيان صورة استدلالهم في هذا الشأن (مثلا إذا) تنازع أهل الحل والعقد - أهل الإجماع - و(اختلفوا في مسألة) عقد (النكاح بلا ولي) من أب أو غيره (فمن ذهب إلى بطلانه) وحكم

كل الأمة وإنما هم بعضها فقط وجوزنا وقوع هذه المعصية منهم لأن هذا الإجماع محرم سيخلو زمنهم ممن يقوم بالحق وهو محال، (ثم) إن هذا الذي قررناه من منع هذا الرجوع من المختلفين إلى الوفاق بعد استقرار الخلاف بينهم وثبوته وتجويزه إنما هو في الأمور والمسائل الاجتهادية ـ المجتهدات ـ أي الظنيات فقط إذ (لا خلاف في أنه يجوز) وقوع (الرجوع إلى) الوفاق على (أحدهما) أي أحد القولين بعد استقرار الخلف عليهما (في) المسائل (القطعيات) التي ثبتت بالأدلة القاطعة، بل هو أمر جائز أو واجب (كما رجعوا إلى) تجويز (قتال مانعي الزكاة بعد) حصول (الخلاف) بينهم في ذلك، كما حصل في رجوع الصحابة رضوان الله عليهم إلى ذلك في أول خلافة أبي بكر بعد اختلافهم فيه، (و) كذلك الرجوع (إلى) القول بـ (ـأن الأئمة) أي الخلفاء (من قريش) بعد تنازعهم في شأن من يتولى الخلافة بعده ـ ﷺ ـ، وقد رجعوا إلى هذا عملا بالحديث الوارد في ذلك وهو قوله ﷺ: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم» متفق عليه، وما جرى مجرى ذلك من الأحاديث التي وردت في هذا الشأن، وإنما وجب هذا الرجوع في هذا الضرب من المسائل ـ المسائل القطعيات ـ إذ ليست محل تسويغ الخلاف وتجويزه وقبوله، وبذلك يستحيل ويمتنع الإجماع عليه (لأن كل فريق) من الفريقين المختلفين في هذا الضرب من المسائل (يؤثم) الفريق (الآخر) وينسبه إلى الوقوع في المعصية (ولا يجوز) الذهاب إلى مذهبه بل يراه مذهبا باطلا وفاسدا يحرم الأخذ به واتباعه، وصاحبه آثم عاص به .

وهذا يجري في جميع الأحكام والمسائل القطعية التي لا يسوغ فيها الاجتهاد (بخلاف) الأحكام والمسائل الظنية (المجتهدات) التي شرع فيها الاجتهاد والعمل بالمظنونات المبنية على ما يؤدي إليه الاجتهاد (فإن

الخلاف فيها مقرون بتجويز الخلاف) عند أهل الاجتهاد وعلماء الشريعة، وأن ذلك أمر مشروع في هذا الدين، كما أنه مقرون (و) مجموع بـ (تسويغ الأخذ) والعمل (بكل مذهب) وقول (أدى إليه الاجتهاد) الفقهي الصحيح (من المذهبين) أو أكثر، فلا حجر في ذلك ولا منع منه ما كان ذلك الأخذ عن اختيار مبني على أمر شرعي يسوغ ذلك أو يقضي به.

(والمخلص) ـ بفتح الميم وسكون الخاء المعجمة ـ على وزن مفعل ظرف ميمي من الخلاص أي سبيل الخلاص والانفكاك عن الإشكال ـ كما سبق ذكر ذلك ـ ويصح ضبطه بضم الميم وفتح الخاء المعجمة بصيغة اسم الفاعل من التخليص وهو الإنقاذ والإنجاء، وحينئذ تفسر لفظة المخلص بمعنى المنقذ والمنجي، أي المنقذ والمنجي من الإشكال، وهذا المخلص (الثاني) هو (اشتراط انقراض) علماء (العصر) المجمعين والبناء عليه، (و) لكن هذا المخلص ليس بشيء إذ (هو مشكل) فلا يصح اشتراطه (فإن اشتراطه تحكم) وقول بلا برهان ولا دليل، فلنصرف عنه النظر، ونعرض عنه.

(والمخلص الثالث) هو (اشتراط كون الإجماع) الشرعي المعتبر (مستندا إلى) دليل (قاطع) فقط فهو لا يستند (إلى قياس واجتهاد) لكونهما دليلين ظنيين (فإن من شرط هذا) قد يتخلص من هذا الإشكال بناء عليه إذ قد (يقول) في سبيل ذلك (لا يحصل من اختلافهم) هذا (إجماع) واتفاق (على جواز) الذهاب إلى (كل مذهب) من المذهبين والأخذ به، ليس لأن هذا غير لازم من تصرفهم في ذلك وقبولهم له باتفاق (بل) لأن (ذلك) الاتفاق والإجماع الحاصل منهم في ذلك غير مستند إلى دليل قاطع بل هو (أيضا مستند إلى اجتهاد) والاتفاق المستند إلى الاجتهاد ليس الإجماع الشرعي المعتبر حجة وأصلا فقهيا يعتد به ويجب العمل به، وبذلك (فـ) ـإنهم (إذا رجعوا إلى) قول (واحد) من القولين

(فالنظر) مصروف (إلى ما اتفقوا عليه) فيجب جعله إجماعا وحجة، وإنما قضي بهذا الحكم هنا (لتعين الحق) أي ظهوره بعينه (بدليل قاطع) منحصرا (في أحد المذهبين) اللذين انتهى الخلف إلى نشوئهما في تلك المسألة، لكن هذا (و) إن كان يبدو مخلصا من هذا الإشكال فـ(هو مشكل لأنه) يترتب عليه إسقاط كون الإجماع حجة، فإنه (لو فتح هذا الباب) وهو طرح الإجماع الذي يكون عن اجتهاد وإلغاء كونه حجة متبعة (لم يمكن) في مجرى بناء الأحكام الفقهية والاستدلال على ثبوتها (التعلق بالإجماع) والتمسك به في ذلك (إذ ما من إجماع) من الإجماعات المنقولة عن المتقدمين المتداولة بيننا (إلا ويتصور) فيه عقلا (أن يكون) حاصلا (عن اجتهاد) بوجه ما، وإن كان مستندا إلى دليل نصي قاطع، ما لم يعلم ويعثر عليه معينا، فإذا علم وعثر عليه صار الإجماع القائم عليه حجة متبعة، وأما ما لم يعلم من الإجماع قيامه على هذا الضرب من الدليل فإنه ليس بحجة فلا يعتد به، وإن نقله النقلة ورواه الرواة عمن سلف، وبهذا ينقسم الإجماع إلى ما هو حجة وإلى ما ليس كذلك (فإذا انقسم الإجماع إلى ما هو حجة) يجب العمل بها (وإلى ما ليس بحجة ولا) يوجد مميز يميز أحدهما عن الآخر و(لا فاصل) يفصل بعضهما عن بعض فينسحب عليهما لذلك تصور قيامهما كليهما على الاجتهاد، وأنهما ما كانا إلا عنه، فإذا حصل هذا (سقط) الاعتصام بالإجماع و(التمسك به وخرج) بذلك (عن كونه) حجة شرعية متبعة على كل حال، سواء عثرنا على ذلك الدليل القاطع الذي يرى أنه مستنده أم لا (فإنه) ـ الضمير للشأن ـ (إن ظهر لنا) هذا الدليل (القاطع الذي هو) معتمد هؤلاء المجمعين و(مستندهم فـ)ـإنه (يكون) ذلك الحكم الذي أسند إلى الإجماع (مستقلا) عنه ومنفصلا (بـ)ـسبب ظهور (ذلك) الدليل (القاطع و) يكون هذا الحكم حينئذ مستندا إليه) أي إلى ذلك

الدليل (لا إلى الإجماع) لأن مفيده هو هذا الدليل وليس الإجماع، فلا حاجة إلى الإجماع بعد ذلك في بيان مستند هذا الحكم ودليله، فإن دليله الحقيقي قد ظهر.

هذا هو الوجه الأول من هذا الإشكال والوجه الثاني منه هو مصادمة هذا القول لحجية الإجماع مطلقا (و) هذا ثابت بالنص (لأن قوله - عَلَيْهِ السَّلَامُ - لا تجتمع أمتي على الخطأ) يقتضي عموم ما دل عليه من حجية الإجماع فإنه (لم يفرق بين إجماع وإجماع) وإنما عمم هذا الحكم - عدم الضلالة والخطأ - في كل إجماع، (وهذا أمر) مشكل (ولا يتخلص من هذا) الإشكال الذي يحمله (إلا من أنكر تصور) حصول (الإجماع عن اجتهاد) ولا يرى حصوله إلا عن دليل قاطع (وعند ذلك يناقض آخر كلامه أوله إذ قال: اتفاقهم) وإجماعهم (على تسويغ الخلاف) وتجويزه (مستنده الإجماع) فأثبت حصول الإجماع منهم عن اجتهاد مع قوله إن الإجماع لا يحصل عن اجتهاد، وهذا تناقض بين.

(المخلص الرابع) هو (أن يقال: النظر) والاعتبار إنما يصرف (إلى الاتفاق) والإجماع (الأخير) فقط (فأما) الاتفاق الذي (في الابتداء) أي في ابتداء الخوض في المسألة وبعد القول الأول فيها (فـ)ـإنه لا يصرف إليه النظر إذ (إنما جوز الخلاف) فيه (بشرط أن لا ينعقد إجماع) آخر (على تعيين الحق) وحصره (في) فتوى (واحدة) من الفتويين اللتين انعقد عليهما الإجماع الأول، وقد تقدم نقل مثل هذا القول عن أبي عبد الله البصري (وهذا) قول (مشكل) أيضا (فـ)ـإنه (زيادة شرط في) حقيقة (الإجماع) وهو حجة قاطعة ثبوتا ودلالة (والحجج القاطعة) التي إذا حصلت ثبتت قطعا ويقينا (لا تقبل) أن يتوقف وجودها على (الشرط الذي) يعتري وجوده الاحتمال وهو الذي (يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون) فوجوده غير مقطوع به، وإنما امتنع

قبول الحجة القاطعة لهذا الشرط لما بين صفة القطع في الثبوت وبين التردد في الثبوت الذي يفيده هذا الشرط من التنافي والتناقض، وبذلك لم يجز قيام هذا الضرب من الشروط بما هو حجة قاطعة (ولو جاز هذا) وهو زيادة هذا الشرط في الإجماع الأول (لجاز) مثله في الإجماع الثاني، وذلك بـ(أن يقال: الإجماع الثاني ليس بحجة) مطلقة (بل إنما يكون حجة) شرعية متبعة (بشرط) وهو (أن لا يكون اتفاقا) حاصلا (بعد اختلاف) بين أهل الإجماع الأول (و) زيادة (هذا) الشرط (أولى) من زيادة ذلك الشرط في الإجماع الأول، وإنما كان هذا أولى (لأنه يقطع) ويدفع (عن) حقيقة الإجماع وماهيته (الشرط المحتمل) وجوده، وما كان من القيود محتملا وروده على الحقيقة فيخل بها ويفسدها فإنه يصح الاحتراز منه بل يجب.

وأما الشرط الأول ـ المزيد في الإجماع الأول ـ فإنه ليس كذلك، فإنه بعيد شرعا ونظرا لأن ذلك الخلاف لا يكون تسويغه إلا بدليل قاطع، والدليل القاطع لا يتطرق إليه الرفع، وكذلك ما يكون عنه من حكم ـ وهو تسويغ هذا الخلاف ـ فإنه مثله، وعليه فالوفاق في الظنيات ـ المجتهدات ـ محال، وبذلك فلا حاجة إلى الاحتراز مما وقوعه غير محتمل.

(المخلص الخامس) هو (هذا وهو أن) الإجماع (الأخير ليس بحجة) شرعية، وبناء على ذلك يطلب هجره وترك العمل به (ولا يحرم) وجود (القول المهجور) أو طرح القول المهجور أو تركه غير ملتفت إليه وعليه فإن طرح مثل هذا الضرب من الإجماع سائغ (لأن الإجماع إنما يكون حجة) شرعية قاطعة (بشرط أن لا يتقدم) عليه وقوع (اختلاف) بين أهله في محل انعقاده (فإذا تقدم) عليه هذا الاختلاف (لم يكن حجة) وبذلك ينبغي هجره وطرحه، (و) لكن (هذا) أيضا (مشكل) لما فيه من الفساد من جهة مخالفته

لما قرر الشارع عليه حقيقة الإجماع، وإنما تقرر فيه هذا الفساد (لأن قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لا تجتمع أمتي على) الضلالة بمعنى (الخطأ يحسم) ويغلق بالقطع (باب) القول بهذا (الشرط) أو غيره مما في حكمه، لحصول حقيقة الإجماع (ويوجب) كذلك (كون كل إجماع حجة) شرعية قاطعة (كيفما كان) هذا الإجماع سواء كان أولا أو أخيرا، وعليه (فـ)ـإنه (يكون كل واحد من الإجماعين) الأول والثاني (حجة) وبذلك يحصل التعارض بينهما و (يتناقض) كل منهما مع الآخر في ما يقتضيه ويدل عليه، فكل واحد منهما يوجب اتباعه وحرمة مخالفته، وهذا تناقض بين مقطوع به.

وإذ قد تبين حال هذه المخالص كلها وما اعتراها من إشكال وضعف من حيث الصلاحية لإفادة الخلاص التام المطلوب من هذا الإشكال (فـ)ـإن النفس متشوفة إلى معرفة المخلص الأولى بالأخذ به في هذا المقام.

نعم، يجب أن يقرر أولا أن في كل واحد من هذه المخالص ما يقدح فيه، لكنها متفاوتة في ذلك فليؤخذ بأرجحها بناء على ذلك، وعليه (فلعل الأولى) منها بالأخذ والترجيح هو (الطريق) أي المخلص (الأول وهو) كما تقدم بيانه (أن هذا) الفعل ـ الإجماع على الوفاق بعد الإجماع على الخلاف ـ (لا يتصور) ولا يمكن (لأنه يؤدي إلى) وقوع (التناقض) بين الإجماعين على الوجه الذي تقدم بيانه، (و) بسبب هذا فإن استحالة وامتناع (تصويره) وتصوره وإمكان وقوعه (كـ)ـاستحالة وامتناع (تصوير) وتصور وإمكان (رجوع أهل الإجماع) كلهم (عما أجمعوا عليه) أولا (وكـ)ـاستحالة وامتناع (تصوير) وتصور وإمكان (اتفاق التابعين على خلاف) ما انعقد عليه (إجماع الصحابة) من قول وفتوى (وذلك) وهو الرجوع عن الإجماع وإجماع التابعين على خلاف إجماع الصحابة (مما) يستحيل وقوعه و (يمتنع) وقوعه (بدليل

السمع فكذلك هذا) وهو الإجماع على الوفاق بعد الإجماع على الخلاف، فإنه ممتنع - أيضا - بدليل السمع الذي دل على عصمة هذه الأمة من الضلالة في أمر أجمعت عليه.

(فإن قيل) على سبيل المعارضة إن من ظهر له الحق في حكم ينبغي أن يرجع إليه، وهذا قد ينشأ عنه الوفاق بعد الخلاف (ف)ـإنه (إذا ذهب) مثلا (جميع الأمة من الصحابة إلى) القول بـ(ـالعول إلا ابن عباس و) كذلك إذا ذهب جميع الأمة (إلى) القول بـ(ـمنع بيع أمهات الأولاد) وحكموا على أسيادهن بحرمة ذلك عليهم ومنعوهم منه مجمعين على ذلك ومتفقين عليه (إلا عليا) الذي ذهب في خلافته إلى خلافهم، ثم مضى ابن عباس وعلي على هذا الخلاف (فإذا ظهر لهما) ما يدل على صحة قول الجماعة وعلى خطئهم فظهر لابن عباس (الدليل على صحة) وشرعية (العول و) ظهر لعلي الدليل (على منع البيع) لأمهات الأولاد (فلم يحرم عليهما الرجوع إلى موافقة سائر الأمة) في هاتين المسألتين بعدما تبين لهما صواب ذلك وأنه حق (وكيف يستحيل) ويمتنع (أن يظهر لهما) في هذا الشأن (ما ظهر للأمة) فيه، فهذا كله - وهو الرجوع إلى الحق وأن يظهر لهما ما ظهر للأمة - أمر جائز، فبأي شيء تمنعونه ؟ (و) إنما أوردنا عليكم هذا السؤال لأن (مذهبكم) الذي يلزمكم هنا (يؤدي) ويفضي (إلى) حصول (هذه الإحالة) والمنع، وهذا المذهب يلزمكم (عند سلوك الطريق الأول) والأخذ بمقتضاه، ووجه ذلك بين، إذ لا يمكن منع الإجماع الثاني إلا بمنع هذا الرجوع، ومنع عثور المخالف على دليل الجماعة التي خالفها في ذلك، وهذا سؤال قوي يحتاج إلى جواب، فما رأيكم في ذلك؟ .

(قلنا) مجيبين عن هذا (لا إشكال) يرد (على الطريق الأول إلا هذا) الذي ذكرتموه (وسبيل) حسمه و (قطعه) حتى يزول إيراده (أن يقال: لا

يحرم عليهما) أي على ابن عباس وعلي اللذين ذكرا مثالا هنا (الرجوع) إلى وفاق الجماعة في ذلك وترك ما كانا عليه فيه (لو ظهر لهما وجه ذلك) الرجوع والترك، فهذا لا حجر عليهما فيه ولا منع (ولكنا نقول: يستحيل) شرعا (أن يظهر لهما وجه) ذلك (أو أن يرجعا) عما هما عليه من الرأي المخالف للجماعة في المسألتين (لا لـ)ـاستحالة هذا الرجوع و (امتناعه في ذاته) كامتناع اجتماع النقيضين في محل واحد (لكنـ)ـه ممتنع (لـ)ـأجل (إفضائه) وتأديته (إلى ما هو ممتنع سمعا) أي ممتنع وقوعه وحصوله شرعا، إذ ما أخبر الصادق المصدوق بعدم وقوعه يستحيل وقوعه، وإلا قدح ذلك في صدقه وهو محال، (و) أنت خبير بأن (الشيء تارة يمتنع لذاته) ككون جزء الشيء أكبر من كله، واجتماع النقيضين (وتارة) يمتنع (لغيره) وبسببه، وإن كان هو في نفسه جائزا، وذلك (كـ)ـحصول (اتفاق التابعين) وإجماعهم (على إبطال القياس) والقول بأنه ليس دليلا شرعيا (و) كذلك إبطال (خبر الواحد) والذهاب إلى أنه ليس دليلا شرعيا (فإنه) أي فإن هذا الإجماع على ما ذكر من الإبطال (محال) ممتنع وقوعه (لا لذاته) بحيث يقع الترافع والتنافي بين هذا الإجماع وذلك الإبطال ذاتيا (لكنـ)ـه محال ممتنع الوقوع (لـ)ـأجل إفضائه وتأديته (إلى تخطئة) كل (الصحابة) في ذلك وهو ما يترتب عليه نسبة الخطأ والضلالة إليهم، وخلو زمانهم ممن يقوم بالحق، وهو محال شرعا، (أو) إلى (تخطئة التابعين كافة) إذا كان من أجمع على هذا الإبطال هم تابعوا التابعين، (و) هذا أيضا (هو) أمر (ممتنع سمعا) أي شرعا كما تقدم بيان ذلك، (والله أعلم) بالصواب وإليه المرجع والمئاب.

المسألة الثالثة:

(مسألة) تذكر حديث نبوي بعد انعقاد الإجماع على خلافه، هل يسقط ذلك الإجماع، وهذا يرد سؤالا منجرا عما قبله من امتناع الرجوع عن الإجماع الأول، وبذلك فإنه يورده المخالفون في ذلك، ويطلب الجواب عنه منا، فيفرض علينا جوابه، وبذلك (فـ)ـإنه (إن قال قائل) منهم باسطا صورة هذا السؤال (إذا أجمعت الصحابة) قاطبة (على حكم) معين (ثم) بعد ذلك (تذكر واحد منهم حديثا) نبويا ورد مضمونه (على خلافه) أي على خلاف هذا الذي وقع عليه الإجماع من حكم (و) هذا الحديث قد (رواه) هذا الصحابي عن النبي ﷺ، فتقررت بذلك صحته وكونه حجة، (فإن) هم (رجعوا إليه) أي إلى هذا الحديث وعملوا به (كان) ذلك (الإجماع الأول) أي السابق انعقاده قبل حصول هذا التذكر (باطلا) إذ يستحيل الجمع بين العمل به والعمل بذلك الحديث (وإن أصروا على) العمل بهذا الإجماع وصاروا إلى (خلاف) ذلك (الخبر) وقعوا في مخالفة صريحة لنص شرعي ثابت، وذلك لا يمكن أن يصدر منهم (فهو محال) وممتنع (لا سيما في حق من يذكره) ويعلمه (تحقيقا) لا ظنا فإنه واقع بين مطلبين من دليلين متعارضين في حقه (و) بذلك فإنه (إذا رجع هو) إلى العمل بذلك الخبر (كان مخالفا للإجماع) المذكور (وإن لم يرجع) وبقي عاملا بهذا الإجماع (كان مخالفا لـ)ـهذا (الخبر وهذا) الإشكال القائم على هذا التعارض المحكم (لا مخلص عنه) ولا مخرج منه (إلا باعتبار انقراض) علماء (العصر) المجمعين على ذلك الحكم، (فليعتبر) هذا الشرط، فإنه مخلص من هذا الإشكال، ووجه كونه مخلصا منه بين، فإن الإجماع السابق عن هذا التذكر لم ينعقد ولم يستقر لأن أهله غير منقرضين، وبذلك فإنه غير موجود، فإذا

تذكر ذلك الحديث صير إلى العمل به بلا إشكال، كما قال بذلك قوم من الأصوليين.

(قلنا) جوابا عن هذا: لا حاجة بنا لهذا المخلص المبني على هذا الشرط الفاسد -انقراض العصر- فلسنا عاجزين عن الانفصال عن هذا الإشكال، بل لنا (عنه مخلصان أحدهما:) هو (أن هذا) السؤال (فرض محال) فيه إضافة الصفة للموصوف أي محال فرض أي مفروض ومقدر بالتجويز العقلي ولكنه محال شرعا، (فإن الله تعالى يعصم الأمة) ويحفظها (عن الإجماع) والاتفاق (على نقيض) مفاد (الخبر) الصحيح الثابت عن النبي ﷺ (أو) أنه تعالى (يعصم الراوي) ويحفظه (عن النسيان) له وهو متماد على ذلك (إلى أن يتم الإجماع) وينعقد، وهذا كله يثمره ما ثبت من عصمة هذه الأمة من الإجماع على الضلالة شرعًا، هذا هو المخلص الأول.

المخلص (الثاني) هو (أننا ننظر إلى) ما عليه (أهل الإجماع) في ذلك بعد حصول هذا الإشكال (فإن) هم (أصروا على) التمسك بالإجماع، والاعتصام به، والعمل بمقتضاه، فقد (تبين) بذلك (أنه) أي أن هذا الإجماع (حق) وأن ما يفيده من حكم هو حكم الله في محله (وأن) ذلك (الخبر) ليس صحيحا أو محكما فهو (إما أن يكون) قد (غلط فيه الراوي) له (فسمعه من غير الرسول ﷺ وظن أنه سمعه من الرسول ﷺ) فكان ذلك منشأ غلطه (أو تطرق إليه نسخ) رفع حكمه ووقعت معرفة ذلك (و) لكن (لم يعرفه) هذا (الراوي) فظن أنه حديث محكم غير منسوخ (وقد) علم وقوع هذا النسخ و(عرفه أهل) هذا (الإجماع) فاعتمدوا عليه في إجماعهم هذا (وإن لم ينكشف لنا) ذلك (و) بناء على هذا (ف)إنه يجب على هذا الراوي أن يترك العمل بخبره ويتمسك بالإجماع (إن رجع) هذا (الراوي) إلى العمل بهذا الخبر (كان مخطئا) في ذلك

(لأنه خالف الإجماع) وخرقه (وهو حجة قاطعة) لا تجوز مخالفتها بل تحرم كما تقدم ذكر ذلك.

(و) أما (إن رجع أهل الإجماع) هؤلاء عن إجماعهم هذا ولم يصروا عليه، وذهبوا (إلى) العمل بذلك (الخبر) والأخذ به (قلنا) حينئذ في حقهم لقد (كان ما أجمعوا عليه) من حكم (حقا) وصوابا (في ذلك الزمان) الذي أجمعوا فيه عليه (إذ لم يكلفهم الله ـ تعالى ـ) العمل والعلم بـ(ـما لم يبلغهم) من الأدلة نصية كانت أو غيرها، وذلك (كما يكون الحكم المنسوخ حقا) في حق من عمل به (قبل بلوغ) خبر حصول (النسخ) والرفع لذلك الحكم له أو معرفته بالدليل الناسخ له كما هو حال من كان في الحبشة من الصحابة فقد نسخت القبلة وانتقلت إلى المسجد الحرام، واستمروا على الصلاة إلى بيت المقدس سنين لجهلهم بهذا الحكم (و) كذلك يكون الحكم الأول حقا إذا كان مبنيا على الظن المعتبر دليلا في الشرع، ثم طرأ ما يزيل شرعيته، وذلك (كما لو تغير) مفاد (الاجتهاد) عند المجتهد لموجب، فما أداه إليه اجتهاده الأول من حكم هو حكم الله تعالى في حقه، فهو حق في حقه وحق مقلده، وبذلك فهو ماض صحيح على تفصيل يأتي ذكره في أثناء الكلام على الاجتهاد وما يتعلق به (أو) كما (يكون كل واحد من الرأيين) الواردين في مسألة ما (حقا) فيصح العمل به والأخذ بمقتضاه (عند من صوب) أي حكم بصواب (قول كل مجتهد) لأنه مأجور، ويصح له أن يعمل بقوله، ما وفى الاجتهاد حقه، ولم يقصر في البحث بعد استكماله شرائط الاجتهاد، وسيأتي الكلام على هذه المسألة في باب الاجتهاد إن شاء الله تعالى.

(فإن قيل) لقد جوزتم إذن أن يكون من مناطات تغير الحكم تغير حال الاجتهاد وصورته في نفس المجتهد لموجب شرعي أوجب ذلك التغير،

وقلتم: إن ما أدى إليه الاجتهاد الأول من حكم هو حق في زمانه الذي هو قبل ورود هذا التغير (فإن جاز هذا) الذي ذكرتم للمجتهد وصح شرعا مضيه عليه (فلم لا يجوز) نظيره في حق الأمة، ما دام تغير الاجتهاد هو مناط تغير الحكم، فإنه يصح (أن يقال) بناء على ذلك (إذا أجمعت الأمة عن اجتهاد) على حكم (جاز لمن) جاء (بعدهم) الذهاب بالإجماع إلى (الخلاف) أي خلاف هذا الذي أجمع عليه هؤلاء السابقون ما دام اجتهاد هؤلاء اللاحقين قد قضى بذلك (بل جاز لهم) أي لهؤلاء المجمعين الأولين (الرجوع) عما أجمعوا عليه والمصير إلى القول بخلافه (فإن ما قالوه) أولا (كان حقا) وهو حكم الله تعالى في حقهم (ما دام ذلك الاجتهاد باقيا) لم يتغير حاله ولا صورته (فإذا تغير) وتبدل حاله لدليل شرعي قضى بذلك (تغير) وتبدل (الفرض) والواجب الشرعي عليهم بتغير اجتهادهم هذا، وحرم عليهم العمل بالقول السابق، (والكل) أي الحكم الأول والثاني (حق) فالعمل بأي منهما صواب وصحيح بقيد زمانه (لاسيما إذا) تنازع هؤلاء المجمعون و (اختلفوا) في الذي ذهبوا إليه من القولين (عن اجتهاد) وقياس (ثم رجعوا إلى) القول بـ(ـقول واحد) منهما مجمعين عليه.

ثم نقول لكم من وجه آخر: لقد رأيناكم تستدلون على جواز الرجوع عن هذا الإجماع الذي يعارضه الخبر بناء على أن ما أفاده من حكم ليس مطلقا في الزمان بل هو مقيد بزمان انعقاده الذي هو قبل ذلك التذكر، ثم قستم ذلك على من لم يبلغه الدليل الناسخ، ومن تغير اجتهاده، ومن يصوب كل مجتهد، هذا ما سقتموه في مجرى الاستدلال على جواز هذا الرجوع (وهلا) استدللتم على هذا ـ وهو جواز هذا الرجوع ـ بعمل الصحابة، و (قلتم) في بيانه: (إن ذلك) الرجوع (جائز لأنهم) أي الصحابة (كانوا يجوزون للذاهب إلى إنكار

العول) كابن عباس (و) للذاهب إلى إنكار (بيع أم الولد) كعلي (القول به) أي بهذا الذي يذهب إليه ويراه صوابا وأن يفتي به (ما غلب على ظنه) أنه حق وصواب، (فإذا تغير) حال (ظنه) في ذلك وصار إلى خلاف ما كان عليه (تغير فرضه) و الواجب الشرعي عليه في ذلك، وصار فرضه والواجب عليه هو هذا الحكم الذي وقع التغير إليه (وحرم عليه ما كان سائغا) وجائزا (له) من قول وعمل قبل ذلك التغير (ولا يكون هذا) بالضرورة (رفعا) ومخالفة (للإجماع) وهو الأمر المحظور، (بل) يكون (تجويزا) وإساغة (للمصير) والذهاب (إلى مذهب) ورأي معين لكن (بشرط) حصول (غلبة الظن) عندك بأنه الحق والصواب (فإذا تغير) هذا (الظن) في نفسك، و حل محله فيها ظن آخر يخالفه ويرفعه (لم يكن) ذلك المصير إلى ذلك المذهب المغير ما بني عليه من غلبة الظن تلك (مجوزا) وسائغا بل محرما (ويكون) هذا المسلك ـ الطريق ـ (مخلصا سادسا في المسألة التي) تقدم إيرادها وسوق بيان مضامينها وهي مسألة الرجوع إلى الوفاق بعد الاختلاف التي (قبل هذه المسألة) التي كلامنا فيها الآن.

(قلنا) ليس الأمر كذلك، فإن ما سقتموه هنا من القياس قياس فاسد لأنه قياس مع وجود الفارق المؤثر، وذلك أن (ما) اتفق عليه أهل الحل والعقد و (أجمعوا عليه عن اجتهاد) هو كمثل ما أجمعوا عليه عن نص قاطع من حيث إنه (لا يجوز) إحداث (خلافه بعده) أي بعد انعقاده وحصوله (لا لأنه حق) فقط (لكن لأنه حق أجمعت الأمة عليه) فكان بذلك حقا مخصوصا يوجب كونه حجة قاطعة (و) أنت خبير بأنه من المعلوم أنه (قد أجمعت الأمة على أن كل ما أجمعت عليه الأمة) يجب اتباعه و (يحرم خلافه) أي مخالفته (لا كالحق الذي يذهب إليه الآحاد) من المجتهدين ويصير حكم الله في حقهم

وحق من يقلدهم فقط، ويجوز الرجوع عنه إذا ظهر أن غيره هو الحق، وأما الحق المجمع عليه فإنه ليس كذلك ـ كما تقدم ذكره ـ إذ هو حجة قاطعة لا يجوز الرجوع عنه إلى غيره مطلقاً، هذا إذا اتفقوا أو أجمعوا على حكم واحد، (وأما إذا اختلفوا عن اجتهاد) في مسألة ما وصاروا في شأنها إلى القول بقولين ـ مثلا ـ فإنهم وإن لم يتفقوا على قول واحد في تلك المسألة (فقد اتفقوا) وأجمعوا (على جواز) الذهاب إلى (القول الثاني) والعمل به (فيصير جواز المصير إليه) والأخذ به (أمرا متفقا عليه) وبذلك يكون حكما لا تجوز مخالفته، فالساعي إلى رفع هذا الجواز، أو المنكر لوجوده عاص بذلك لما فيه من خرق هذا الإجماع، (و) هذا الإجماع ـ كسائر الإجماعات ـ (لا يجوز أن يقيد بشرط بقاء الاجتهاد) المبني هو عليه، فتغير حال الاجتهاد لا يلتفت إليه في شأنه، بل يبقى حجة شرعية متبعة على كل حال وعلى الدوام، فلا يتطرق إلى ذلك في حقه تغير أو حول، (كما لو اتفقوا على قول واحد بـ) ـواسطة (الاجتهاد) أو القياس (فإنه) أي فإن بقاءه ودوامه وكونه حجة شرعية متبعة (لا يشترط فيه أن لا يتغير الاجتهاد) أي اجتهاد هؤلاء المجمعين في شأنه، (بل) يجب اتباعه على كل حال ـ تغير اجتهاد هؤلاء المجمعين في شأنه أو لم يتغير ـ و (يحرم خلافه) أي مخالفته (مطلقا من غير شرط) من تغير اجتهاد أو انقراض عصر أو ما جرى مجرى ذلك، (فكذلك هنا) حيث وقع الإجماع على تسويغ الخلاف وتجويزه، فلا خلاف بين الإجماعين إلا في موضوعيهما، فإذا اتفقوا فقد أجمعوا على القول الواحد، فهو محل إجماعهم فتكون مخالفته محرمة والعمل به واجب، وإذا اختلفوا فمقتضى ذلك أنهم قد أجمعوا على تسويغ الخلاف وتجويزه، فكان هذا محل إجماعهم الذي تحرم مخالفته برفعه وإزالته، ويجب العمل بمقتضاه وموجبه.

(فإن قيل) على سبيل الاستفسار (فلو ظهر للتابعين ذلك الخبر) فعملوا به وهو من حيث ما يفيده من حكم ويدل عليه (على خلاف ما) أي الحكم الذي (أجمعت الصحابة عليه و) هذا الخبر قد نقله إليهم (من كان حاضرا عند إجماع أهل الحل والعقد) على ذلك الحكم (ولم يكن) هذا (الراوي) الناقل لهذا الخبر (من أهل الحل والعقد) لفقده أهلية كونه منهم، فهل يجوز للتابعين أن يخالفوا هذا الإجماع ويصيروا إلى العمل بهذا الخبر أو لا ؟

(قلنا) جوابا عن هذا: (يحرم على) هؤلاء (التابعين موافقته) أي موافقة هذا الراوي بالعمل بخبره هذا، (و) هذا الراوي نفسه (يجب عليه اتباع) هذا الإجماع والعمل بموجبه (فإن خبر الواحد) لا يساوى بالإجماع، إذ الخبر (يحتمل) أن يتطرق إليه (النسخ) فيرتفع بذلك ما دل عليه من حكم (و) كذلك يعتري (السهو) راويه، (و) أما (الإجماع) فإنه (لا يحتمل ذلك) ولا يجوز عليه، فهو لا يدخله النسخ، ولا يخشى من تطرق السهو إلى ناقليه، وهذه المسألة من مسائل التعادل والترجيح.

المسألة الرابعة:

(مسألة) إثبات الإجماع بخبر الآحاد هل هو جائز ومقبول أو لا ؟

ما تقرر في ذلك وسطر هو أن (الإجماع لا يثبت) وجوده ولا يتحقق حصوله (بخبر الواحد) فلو أن إجماعا نقل بأخبار الآحاد فقط فإنه لا يلتفت إليه إذ لم يتحقق له وصف الثبوت القطعي (خلافا لبعض الفقهاء) الذين ذهبوا إلى أنه يثبت بخبر الواحد في حق العمل خاصة، فلا ينسخ به قاطع كما هو الحال في أخبار الآحاد فإنها تقبل في العمليات لا العلميات، قال الرازي: إن ظن وجوب العمل به حاصل، فوجب العمل به دفعا للضرر المظنون، ولأن الإجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه قياسا على السنة.[1]

وإلى هذا ذهب الماوردي وقال: وليس آكد من سنن الرسول، وهي تثبت بقوله الواحد، قال: وسواء كان الناقل له من أهل الاجتهاد أم لا، وهو الصحيح عند إمام الحرمين والآمدي.[2]

لكن الجمهور يقررون ما تقدم ذكره من أن الإجماع لا يثبت بأخبار الآحاد، وموجب ذلك (والسبب فيه) أي في أن الإجماع لا يثبت بذلك هو (أن الإجماع دليل قاطع) في ثبوته وفي إثباته (يحكم به على الكتاب) من أنه يحق نسخ حكمه به، وتخصيص عامه، وتقييد مطلقه به، (و) كذلك (السنة المتواترة) يحكم عليها به، وما كان بهذه الدرجة من القطع في الحجية والثبوت لا يمكن أن يثبت إلا بطريق يفيد القطع (وخبر الواحد) كما هو معلوم (لا يقطع به) فهو ظني الثبوت (فكيف) يتصور أن (يثبت به) أي بطريقه والنقل

(١) المحصول / الرازي، ٢ / ٧٤ . (٢) البحر المحيط / الزركشي، ٤ / ٤٤٥ .

بواسطته دليل (قاطع) فإن صفة طريق الرواية والنقل تنسحب على المنقول والمروي، فلا يمكن أن يكون المروي والمنقول قطعي الثبوت، والطريق التي روي بها ظنية، نعم الأفعال التعبدية الشرعية كلها محال أمرها على ما يقضي به الشارع في شأنها، (و) لذلك (ليس يستحيل) ويمتنع (التعبد به) أي بإثبات الإجماع بخبر الواحد (عقلا) لأن العقل في مثل هذه الأحكام تابع للشرع، إذ يلغى فيها الاعتبار العقلي ويحكم فيها الاعتبار الشرعي، (لو ورد) عن الشارع ما يدل على ذلك، فيقال في تقرير ذلك: إن الله تعالى تعبدنا بإثبات الإجماع بخبر الواحد، وهذا غير ممتنع عقلا، إذ لا سلطان له على مثل هذه الأحكام التعبدية، بل يلغى فيها حكمه، إذ هو فيها تابع لا متبوع، (كما ذكرناه) أي كما ذكرنا نظير هذا القول (في) مسألة (نسخ القرآن بخبر الواحد) فالأصل هو أن القطعي لا ينسخ بالظني لكن لو ورد التعبد بذلك فإنه سيقضى به (لكن لم يرد) فوجب تحكيم المنع الأصلي الذي يقضي به العقل وهو أن القطعي لا يثبت بالظني كما أنه لا ينسخ به.

(فإن قيل) قد نسلم هذا في العلميات، فنمنع إثبات الإجماع على أمر علمي بخبر الواحد، لأن الأمور العلمية لا تستقر في النفس إلا بالأدلة القطعية، لكن العمليات ليست كذلك فإنها تثبت في حق المكلفين بالأدلة الظنية كما هو معلوم، وإذا كان الأمر كذلك (فليثبت) الإجماع بخبر الواحد (في حق العمل به) بحيث إذا نقل إجماع على أمر عملي بخبر الواحد عمل به (إن لم يكن العمل به مخالفا لـ) ـنص من الـ(ـكتاب ولا) مخالفا لـ(ـسنة متواترة) وإنما صح المصير إلى ذلك (إذ الإجماع كالنص) من الكتاب والسنة (في وجوب العمل) وامتثال الطلب (والعمل بما ينقله الراوي من النص) من السنة أمر (واجب) بالإجماع في العمليات (وإن لم يحصل القطع) والجزم (بصحة)

ذلك (النص) كما هو حال ما ينقل بطريق الآحاد، وإذا كان هذا النص بهذا الحال من حيث العمل به (فكذا) هذا (الإجماع) فإنه مثله من حيث إنه منقول بطريق الآحاد، ووارد في العمليات، فهو يساوي هذا الخبر من كل وجه، فوجب أن يساويه في العمل به كذلك.

(قلنا) الأصل أن لا يتخذ ما هو ظني من النصوص وغيرها لعدم الجزم بثبوته دليلا تبنى عليه الأحكام الشرعية مطلقا، فإن اعتبر شيء من ذلك دليلا شرعيا فإن ذلك حاصل بدليل خارجي، وبهذا فإنه (إنما يثبت العمل بخبر الواحد) ويقضى بصحته (اقتداء بالصحابة) في عملهم وعبادتهم على وفق ذلك، (وإجماعهم عليه) وذلك إنما يمضون عليه (فيما روي عن رسول الله ﷺ) من الأحاديث والأخبار، (أما ما روي عن الأمة) مسندا إليها (من اتفاق وإجماع) على حكم، (فـ)ـإنه (لم) يرد في العمل بما هو ظني الثبوت منه ما يدل على وجوبه أو صحته شرعا، إذ لم (يثبت فيه نص أو إجماع) فيصار إلى العمل بموجبه في شأنه، (ولو) أنا (أثبتناه) أي أثبتنا العمل بهذا الضرب من الإجماع -الإجماع المروي بخبر الواحد- (لكان ذلك) حاصلا (بـ)ـإعمال (القياس) بحيث يقاس في ذلك -وهو العمل به- على خبر الواحد، (و) هذا تصرف باطل إذ (لم يثبت لنا) شرعا (صحة) الاعتماد على (القياس) و العمل به (في إثبات أصول) هذه (الشريعة) الغراء.

وبهذا ينتهي قولنا في هذه المسألة، و (هذا) الذي قررناه فيها وجعلناه مذهبنا فيها (هو الأظهر) لنا في شأنها، (ولسنا نقطع) ونجزم (ببطلان) وفساد (مذهب من) يعتصم بهذا الضرب من الإجماع و (يتمسك به في حق العمل) وحده (خاصة) دون العلم، (والله -تعالى- أعلم) وأحكم، هذا منتهى القول في هذه المسألة الرابعة .

المسألة الخامسة:

(مسألة) الأخذ بأقل ما قيل، هل ينطلق عليه أنه تمسك بالإجماع وأخذ به أو لا ؟

المقرر المسطور في ذلك هو أن (الأخذ بأقل ما قيل) في مسألة حكم فيها على خلف بوجوب عددين أو قدرين أو أكثر كما في أروش الجنايات والنفقات والديات، وما جرى مجرى ذلك، أحدهما أو أحدها أعلى وأحدهما أو أحدها أقل (ليس تمسكا بالإجماع) ولا أخذا به عند الجمهور، (خلافا لبعض الفقهاء) الذين ذهبوا إلى أنه إجماع بناء على أن ذلك الأقل مجمع على وجوبه على كل حال فوجب علينا الأخذ به لأنه مجمع عليه، (ومثاله) هو الأخذ بأقل ما قيل في دية الكتابي، وذلك (أن الناس اختلفوا في) قدر (دية اليهودي والنصراني) المقتول خطأ (فقيل: إنها) أي قدرها هو (مثل) قدر (دية المسلم) وقد روي هذا عن ابن مسعود وعمر وعثمان والثوري وجماعة من التابعين، وهو مذهب أبي حنيفة، (وقيل: إنها) في المقدار (مثل نصفها) أي نصف مقدار دية المسلم، وهذا ينسب لعمر بن عبد العزيز، (وقيل: إنها ثلثها) وهو مروي عن عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وجماعة من التابعين، وقد أخذ الفقهاء كل واحد منهم بما يراه راجحا في ذلك، (فأخذ الشافعي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بـ)ـهذا الذي روي عن عمر وعثمان من أن قدرها هو (الثلث الذي هو الأقل) مما قيل في ذلك، (فظن ظانون) أن موجب اختيار الشافعي لهذا الذي ذهب إليه هنا هو (أنه) عنده (تمسك بالإجماع) إذ الجميع قائل بهذا القدر إما بذاته وإما بما هو - أي هذا القدر - مندرج فيه، (و) هذا الظن (سوء ظن بالشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ) إذ نسب إليه القول بمثل هذا التأصيل الضعيف أو الباطل (فإن المجمع عليه) هو (وجوب) إعطاء (هذا القدر) والكل متفق على هذا (فلا مخالف فيه) من هؤلاء (وإنما

المختلف فيه) في ذلك هو (سقوط الزيادة) هذه التي فوقه (و) هذا (لا إجماع فيه) لأن ذلك الإجماع على الثلث لا يدل على نفي تلك الزيادة، بل يدل على وجوب الثلث فقط، وهو بعض المدعى، فالثلث وإن كان مجمعا عليه فإن نفي الزيادة لم يكن مجمعا عليه، فالمجموع لم يكن مجمعا عليه، وهذا القائل بالثلث مطلوبه مركب من أمرين من الثلث ونفي الزيادة، فلا يكون مذهبه متفقا عليه في حقيقة الأمر (بل لو كان) هذا (الإجماع) وهو الإجماع (على الثلث إجماعا على سقوط) هذه (الزيادة لكان موجب الزيادة) والقائل بها في ذلك (خارقا للإجماع ولكان مذهبه باطلا على القطع) وبالإجماع، (لكن الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أوجب ما أجمعوا عليه وبحث عن مدارك) حكم هذه الزيادة -والمدارك جمع مدرك وهو ما يدرك منه الحكم المطلوب من (الأدلة)- ففي قوله مدارك الأدلة الإضافة بيانية أي المدارك التي هي الأدلة، وقد بحث في ذلك (فلم يصح عنده دليل على إيجاب الزيادة) على ذلك الذي أوجبه من الثلث (فرجع إلى) العمل بـ(ـاستصحاب الحال) التي تقررت (في) حق كل مكلف ما لم يرد ما يرفعها، وهذه الحال هي (البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل) وهي بقاء ما كان على ما هو عليه، فبراءة الذمة من التكاليف هي الأصل، فإذا لم يرد ما يرفعه فإنه يبقى، وإذا تقرر أن الإمام الشافعي مضى على هذا التأصيل هنا (فـ)ـتمسكه فيه (هو تمسك بالاستصحاب) لما تقرر عنده ثبوته ولم يرد له رافع، (و)قد تقرر بدليله الذي هو (العقل) القاضي بأنه لا تكليف إلا بدليل، (لا بدليل الإجماع)، ودليل العقل هذا دليل مستقل (كما سيأتي) بيان (معناه إن شاء الله تعالى) مواليا لهذه المسألة.

(وهذا) منتهى القول و (تمام الكلام في الإجماع الذي هو الأصل الثالث) من أصول الفقه في الدين كما هو معلوم، فلنصر إلى الكلام على الأصل الرابع قائلين، وبالله تعالى التوفيق:

(الأصل الرابع: دليل العقل والاستصحاب)

هذا هو (الأصل الرابع) من هذه الأصول - أصول الفقه - وهو (دليل العقل والاستصحاب) وهو التمسك بدليل عقلي أو بدليل شرعي لم يرد ما ينقل عنه، والأول وهو التمسك بدليل عقلي لم يرد ما ينقل عنه هو الذي ينصرف إليه هذا اللفظ عند الاطلاق، وقوله «دليل العقل» الإضافة فيه بيانية أي الدليل الذي هو العقل، وإنما قلنا هذه الإضافة بيانية لأن كل عقل دليل وليس كل دليل عقلا.

وقوله «والاستصحاب» ظاهره حصول المغايرة بين العقل والاستصحاب، وهو كذلك من باب عطف العام على الخاص، أو من باب عطف المسبب على السبب، إذا كان هذا الاستصحاب مدركا من جهة العقل، وإنما قلنا هذا لأن الاستصحاب هو الحكم بثبوت أمر في الزمان اللاحق بناء على ثبوته في الزمان السابق، وهذا الحكم قد يكون مدركه العقل، وقد يكون مدركه غيره، لكن العلم بثبوت هذا الحكم من عدمه إنما يدرك بالعقل، ولذلك اعتيد إطلاق دليل العقل على الاستصحاب من باب إطلاق السبب على المسبب، كما اعتيد عكسه، فيكون من باب إطلاق المسبب على السبب، وذلك كله جائز ماض على أساليب العرب.

وهذا الدليل - الأصل - مختلف في كونه حجة أو لا، فذهب جمهور الحنفية والمتكلمين كأبي الحسين البصري إلى أنه ليس بحجة لأن الثبوت في الزمان الأول يفتقر إلى الدليل فكذلك الحال في الزمان الثاني، لأنه يجوز أن يكون وأن لا يكون، وهو يخالف الحسيات لأن الله تعالى أجرى العادة فيها بذلك، ولم تجر به العادة في الشرعيات، فلا تلحق بها، وذهب المالكية والحنابلة وأكثر الشافعية والظاهرية إلى أنه حجة يعمل بها.

لكن (اعلم أن الأحكام السمعية) وهي التي تدرك من جهة الأدلة السمعية لا تدرك إلا من هذه الجهة فهي (لا تدرك بالعقل) بحيث يكون مستقلا بإفادتها والدلالة عليها (لكن) قد يدل هو والعادة على أحكام متعلقة بالمكلف ويقضيان بها، وأنت إذا تتبعت البحوث وما تبنى عليه الآراء الأصولية المنجزة في هذا الفن ـ مثلا ـ فإنك ستجد العادة والعقل مما يكون من أسس هذه الآراء أحيانا، وفي هذا المساق (دل العقل على براءة) أي خلو (الذمة) وهي وصف مقدر قائم بالإنسان يقبل الإلزام والالتزام، وتجردها (عن الواجبات) الشرعية العلمية والعملية (وسقوط الحرج) ـ بفتح المهملة والراء ـ الإثم والذم (عن الخلق) كلهم (في الحركات) أي الأفعال (والسكنات) أي التروك، (قبل بعثة الرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) وتصديقهم من ربهم (وتأييدهم بالمعجزات) الدالة على صدقهم، وبذلك تقوم الحجة على الناس ويكلفون بما خوطبوا به من شرائع وأحكام بعد أن كانوا غير مكلفين بشيء من الأحكام لا العلمية ولا العملية على الإطلاق (وانتفاء) هذه (الأحكام) وانعدامها حكم (معلوم بدليل العقل) أي بالعقل الذي هو الدليل على ذلك (قبل ورود) ومجيء الأدلة التي تدرك بـ(ـالسمع) وهي نصوص الكتاب والسنة، وقوله: «قبل ورود السمع» متعلق بقوله «انتفاء الأحكام» فأصل هذا الكلام: وانتفاء الأحكام قبل ورود السمع معلوم بدليل العقل.

ومن ثم يتقرر أنه لا شرع قبل هذه البعثة ـ خلافا للمعتزلة ـ الذين تقدم بيان قولهم ومذهبهم في هذه المسألة، والجواب عن ذلك في أول الكتاب، وانتهى نظرنا في ذلك إلى أنه لا شرع قبل البعثة هذه (ونحن على استصحاب ذلك) وعدم الانفصال عنه عقيدة وعملا (إلى أن يرد) ما يدل على خلاف ذلك من دليل (السمع) وهو نص الكتاب والسنة، وسمي هذا الدليل بدليل السمع،

والسمع، والسمعي، لأن الحاسة التي تدرك بها هذه النصوص هي السمع، نعم البصر تنقل به الأحكام الشرعية عن النبي ﷺ إذ تنقل أفعاله الدالة على الأحكام ويستدل بها عليها، وهي مدركة بالأبصار، ولكن الحاسة التي تنقل بها الأدلة الشرعية هي السمع، وهذه الأدلة ما لم يرد منها ما يرفع حكم العقل هذا فإنه يستصحب ويعمل به، (فإذا ورد) أي بعث (نبي) رسول (وأوجب) على من أرسل إليهم (خمس صلوات) مثلا (فـ)ـإنه (تبقى الصلاة السادسة غير واجبة) عليهم، وهذا حكم متقرر في حق هذه الصلاة (لا بتصريح) هذا (النبي) بإخراجها من هذه الصلوات (وبنفيها) يعني نفي كونها من هذه الصلوات أو نفي كونها واجبة (لكن كان وجوبها منتفيا) أصالة، إذ الأصل العقلي في التكليف هو الانتفاء والعدم، و (إذ لا دليل مثبت لـ)ـهذا (الوجوب فـ)ـإنه استمر و (بقي على) هذا (النفي الأصلي) المتقرر بالعقل كما سبق ذكر ذلك.

وإنما قلنا بأن ذلك النبي لم يصرح بعدم وجوب الصلاة السادسة (لأن نطقه بـ)ـمحل (الإيجاب) ومتعلقه (قاصر على) الصلوات (الخمس) محصور فيها (فبقي) الوجوب ـ الإيجاب ـ (على النفي) الأصلي (في حق) الصلاة (السادسة) واستمر على ذلك حالها (وكأن) دليل (السمع لم يرد) وكأن ذلك النبي لم يبعث بالإضافة إليها، (و) كذلك يكون الحكم (إذا أوجب) نبي على أتباعه (صوم رمضان) ـ مثلا ـ فهو وحده الذي وجب صومه إذ (بقي) صوم غيره كشهر (شوال) مثلا (على) ما تقرر في حقه بالعقل وهو (النفي الأصلي و) هكذا يكون الحكم أيضا (إذا أوجب) نبي (عبادة في وقت) معين ارتفع ذلك الإيجاب (وبقيت الذمة بعد انقضاء) ذلك (الوقت) وخروجه (على البراءة الأصلية) التي ترجع إليها بعد ذلك الانقضاء والخروج لهذا الوقت.

(و) على نفس السنن يكون المضي (إذا أوجب) نبي عبادة أو فعلا ما (على) الشخص (القادر) عليه، فهذا القادر وجب عليه هذا الذي كلف به و (بقي العاجز) عنه (على ما كان عليه) من جريان النفي الأصلي عليه لكونه غير مخاطب به، وكأن هذا النبي لم يبعث بهذا الإيجاب بالإضافة إليه (فإذن النظر في الأحكام) بالإضافة إلى علاقتها بالخلق (إما أن يكون في) ما يكون أهلا لـ(ـإثباتها) وتحقيق ثبوتها من الحجج والأدلة (أو) يكون دليلا (في) ثبوت (نفيها) وانعدامها (أما) إفادتها و(إثباتها) يعني إثبات وجودها وتحقق حصولها في واقع الأمر (فالعقل) عاجز و (قاصر عن الدلالة عليه) أي على هذا الإثبات باستقلال، لأن العقل هاد ومرشد إلى درك ما هو موجود من ذلك بدليل السمع، لا أنه مشرع وموجب، فهو غير قادر على إثبات حكم من نفسه يترتب عليه الذم والعقاب، أو المدح والثواب، هذا هو الحق خلافا للمعتزلة .

(وأما) حصول (النفي) لهذه الأحكام وعدم ثبوتها (فالعقل قد دل عليه) وقضى به، ويستمر هذا الحكم العقلي (إلى أن يرد الدليل السمعي بـ)ـالحكم و (المعنى الناقل عن) هذا (النفي الأصلي) الذي أثمره العقل، وبهذا يكون العقل قد قضى بما ذكر (فانتهض دليلا على) حصول (أحد الشطرين) المذكورين اللذين يتعلق بهما النظر في الأحكام، وهذا الشطر الذي دل عليه العقل هو (النفي) المذكور.

(فإن قيل) على سبيل الاعتراض على هذا الذي ذكرناه: (إذا كان العقل دليلا) يدل على هذا الذي ذكرتم (بشرط أن لا يرد سمع) أي دليل سمعي - نص من الكتاب أو حديث نبوي - (فبعد بعثة الرسل ووضع) أحكام (الشرع) ووظائف الدين (لا يعلم) على القطع والجزم (نفي) ورود (السمع) إذ هذا الناظر الذي يبحث عن حكم هذه الجزئية لا يمكن أن يحيط بكل ما ورد من

الأدلة السمعية حتى يعلم هل ورد في شأنه دليل شرعي أو لا، إذ قد يرد دليل هذا الذي يبحث عنه من حكم لكنه لم يظفر به ولم يدركه، وبذلك (فـ)ـإنه (لا يكون انتفاء) ورود دليل شرعي يبين ذلك (الحكم) أمرا (معلوما) مجزوما به (و) هذا بين، فإن (منتهاكم) الذي تنتهون إليه بعد استفراغ جهدكم في هذا البحث في ذلك والنظر فيه هو (عدم العلم بورود) دليل (السمع) بذلك (وعدم العلم) بالشيء لا يكون دليلا على عدمه، فعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، وبذلك فإن عدم العلم هذا (لا يكون حجة) تفيد هذا الذي نسبتموه إليها من الحكم، وهو النفي للدليل وعدم وجوده.

(قلنا) العلم حصوله للمجتهد ليس ممتنعا ـ هنا ـ فإن (انتفاء) وعدم وجود (الدليل السمعي) في واقعة أو مسألة مفروضة (قد يعلم) على قطع وجزم (وقد يظن، فإنا نعلم) على قطع (أنه لا دليل على وجوب صوم) شهر (شوال) مثلا (و) كذلك نعلم على قطع أنه لا دليل (على وجوب صلاة سادسة) علينا (إذ نعلم) جازمين (أنه لو كان) هذا الدليل موجودا وواردا (لنقل) فشاع في الأمة ولـ(ـانتشر) في الآفاق مرويا متداولا (ولما خفي على جميع الأمة) بحيث لم يعلم به أحد منهم (وهذا) الذي يحصل من ذلك هو (علم بعدم) وجود (الدليل) وبانتفائه (وليس هو عدم العلم بالدليل و) ذلك بين، إذ (عدم العلم بالدليل ليس بحجة) وهذا لا نزاع فيه فنحن وأنتم فيه على وفاق.

(و) أما (العلم بعدم الدليل) وانتفائه فإنه (حجة) وهذا لا ينبغي الخلف فيه، هذا ما يعلم انتفاؤه عن علم، (أما) ما يكون حظ الناظر فيه هو (الظن) فإنه يكون في المسائل الاجتهادية (فالمجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة) أي المدارك التي هي الأدلة (في وجوب) صلاة (الوتر و) في وجوب (الأضحية) كما قال بوجوبهما الحنفية (و) كذلك نظائر هاتين المسألتين (وأمثالهما

فرآها) أي رأى هذه المدارك (ضعيفة) لا تنتهض حجة على هذا الحكم (ولم يظهر لـه) مـا يدل على ذلـك من (دليل) آخر (مع شـدة بحثـه وعنايته بالبحث) واستفراغه الجهد (غلب على ظنه انتفاء الدليل) على ذلك (فـ) إذا وصل إلى هـذا الحـال (نـزل ذلك) الظـن القائم به (منزلة العلم في حق العمل) لأن ذلك ـ وهـو تنزيـل الظـن الغالـب للمجتهد منزلـة العلم ـ هو الأصل في حـق العمليات (لأنـه ظـن استند إلى بحث) كاف في هذا المقـام (و) إلى (اجتهاد) تام الأركان والشروط (و) هذا هو غاية الواجب تحقيقه (على المجتهد) وبه يصير ما يؤديه إليه اجتهاده هو حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده، وقد أورد أبو الوليد الباجي صورة حوار فقهي في شأن صلاة الوتر هذه بين الحنفي والمالكي فقال: «مثل أن يسأل الحنفي عن وجوب الوتر فيقول المالكي: ليس بواجب، فيطالب بالدليل فيقول: الأصل براءة الذمة، وطريق الوجوب الشرع، وقد طلبت في الشرع فلم أجد موجبا، ولو كان لوجدت مع كثرة البحث والنظر، فأبقى على حكم الأصل في براءة الذمة».[1]

(فـإن قيـل) لقـد قلتـم إنه يستحيل أن يكـون ما ذكر مـن الوتر وغيره واجبا بـدون دليـل، أو يكـون عليـه دليـل (و) هـو مجهـول لنـا، لكـن (لـم يستحيل أن يكون) ما ذكر (واجبا) شرعا (ولا يكون عليه دليل) شرعي يعلم منه (أو يكون عليه دليل) شرعي (لم يبلغنا) وهو في واقع الأمر موجود؟

(قلنا) هذا سـؤال لا تحصيل لمورده لأنه سـؤال عن ما هو معلوم سقوطه (أما إيجاب مـا لا دليل عليه فـ)ـإنه (محال) ممتنع (لأنـه تكليف بما لا يطاق) والجمهور على منعه، وهذا الضرب قد يكون مجمعا على منعه، لأنه مما فقد

(١) إحكام الفصول / أبو الوليد الباجي، ص ٦٩٤ ـ ٦٩٥ .

فيه فهم الحكم المخاطب به، وعلى كل فإن ما لا يطاق لا يكلف به، (ولذلك نفينا) وجود (الأحكام) الشرعية (قبل ورود) أدلة (السمع) بها (وأما إن كان عليه) أي على هذا الحكم (دليل) يقضي به (و) لكنه (لم يبلغنا فليس دليلا في حقنا) فلسنا مخاطبين به خطاب تنجيز وتكليف (إذ لا تكليف علينا إلا في ما بلغنا) وصح عندنا، وهذا عام في كل ضروب الأحكام التكليفية والوضعية، وفي كل الأدلة مقيدة كانت أو مخصصة أو ناسخة أو غير ذلك.

(فإن قيل) هذا قد يفتح باب هروب العوام من التكاليف الشرعية (فـ)ـإنه (يقدر كل عامي) ويستطيع (أن ينفي) وجوب الوظائف الشرعية عليه معتمدا في ذلك و (مستندا إلى أنه لم يبلغه الدليل) الشرعي الموجب لها، فهو بهذا غير مخاطب بها.

(قلنا) هذا الاعتراض غير وارد فإن (هذا) وهو العمل بما اطلع عليه من الأدلة لا بما لم يبلغ يباح و (يجوز لـ) ـلفقيه (الباحث) على الوجه الكافي الذي تبرأ به ذمته من الواجب عليه في هذا الشأن (المجتهد) المستفرغ جهده في استنباط الحكم من أدلته (المطلع على مدارك) الأحكام ومآخذها التي هي (الأدلة) الشرعية (القادر على الاستقصاء) وبلوغ أقصى ما يمكن بلوغه في تحصيل ما يمكنه من بناء الحكم الفقهي على الوجه المطلوب فيكون في مواطن البحث عن الأدلة قادرا على الإبصار المحيط بها والعام لها فيصير بذلك (كالذي يقدر على التردد) والتقلب (في بيته لطلب متاع) من إناء أو غيره فإنه (إذا فتش) وبحث (وبالغ) في ذلك مستقصيا (أمكنه أن يقطع) ويجزم (بنفي وجود) هذا (المتاع أو يدعي) حصول (غلبة الظن) له في ذلك، (أما الأعمى الذي لا يعرف البيت) ولا خباياه على الوجه الذي يمكنه من معرفة ما احتوى عليه (ولا يبصر ما فيه) من متاع أو غيره (فليس له أن يدعي نفي) وجود

(المتاع من البيت) ـ من بمعنى في ـ أي في البيت، ويمكن أن يفسر النفي بمعنى الخلو على سبيل التضمين، فيكون في كلامه قلب، ويصير أصل الكلام: نفي أي خلو البيت من المتاع.

وهذا الذي ذكره المصنف من أوصاف من يكون نفيه في هذا المقام علما أو ظنا غالبا يغني عنها قوله «المجتهد» لأن المجتهد تلازمه هذه الأوصاف مثل: المطلع على مدارك الأدلة، القادر على الاستقصاء، فلا حاجة إلى ذكرها بعد ذكر المجتهد، إذن فذكره لها إنما هو لبيان الحال والواقع لا للاحتراز، لكن قد يقال ليس الأمر كذلك فإنه قد استحضر العامي في نفسه فأراد أن يبين موانع قبول ادعائه أنه لم يطلع على الدليل ولم يبلغه فجاء بهذا التفصيل الذي يحقق هذا الغرض ويبين هذا المراد، ولو اقتصر على لفظ المجتهد فإنه لن يصور ما يفصل بين العامي والمجتهد في هذا المقام، فليس كل الناس يعلمون ما ينطوي في لفظة المجتهد من معان وخصائص، فربما سمع بعضهم هذه اللفظة فلم يفهم المراد بها فيفوت الغرض والقصد من ذكرها، إذن لا مناص من هذا البيان لأن هذا المقام يستلزم إيراده.

وهذا الذي قيل في هذه الأوصاف يقال نظيره في أوصاف الأعمى التي أوردها المصنف فإن لحاظه على العامي حين كان يبين حالة الأعمى، فصار يذكر أوصاف الأعمى الحسية لتفهم أوصاف العامي المعنوية المانعة من الإبصار بالأدلة ودلالاتها.

هذا باختصار ما يظهر أنه نكتة ذكر المصنف لهذه الأوصاف مع الاستغناء عنها بلفظ الموصوفين بها ـ المجتهد والأعمى ـ.

(فإن قيل) قد فهمنا هذا المعنى الذي ذكرتموه للاستصحاب الذي فسر بأنه ـ ملازمة ما تقرر بالعقل حتى يرد ما يرفعه ـ كما هو معلوم، وقد سبق ذكره، فـ (ـهل للاستصحاب) عند أرباب هذا الفن والفقهاء (معنى) آخر (سوى ما ذكرتموه) ونسبتموه للعقل ؟

(قلنا): نعم، فإنه (يطلق) اسم (الاستصحاب) كذلك (على أربعة أوجه) من أوجهه التي يتميز بعضها عن بعض بما أضيف إليه، وهذه الأوجه إنما (يصح ثلاثة منها) فقط .

(الأول) منها: (ما ذكرناه) وهو ما ينصرف هذا اللفظ ـ الاستصحاب ـ عند إطلاقه إليه.

(و) الوجه (الثاني) منها هو: (استصحاب العموم) الذي أفاده لفظ عام ورد في نص شرعي ويستمر هذا الاستصحاب وملازمة القول بهذا العموم (إلى أن يرد) ويحصل (تخصيص) له بدليل يقضي بذلك، (و) مثل هذا الاستصحاب استصحاب النص من الكتاب والسنة، فإنه يبقى العمل بهذا النص والأخذ به (إلى أن يرد نسخ) له، فإن لم يرد فإنه يبقى محكما، (أما العموم) الذي تدل عليه الألفاظ العامة وما ألحق بها (فهو دليل) إذ هو ظاهر الألفاظ الموضوعة له (عند القائلين به) وهم الذين ذهبوا إلى أنه ـ أي أن العموم ـ له ألفاظ موضوعه له مخصوصة به، وأنها حقيقة فيه، وهي هذه الألفاظ التي تطلق عليها أدوات العموم أو ألفاظ العموم، والتي سيأتي ذكرها في أثناء الكلام على العموم .

(وأما النص) آية من القرآن أو حديث نبوي صحيح (فهو دليل على) استمرار و (دوام) ما دل عليه من (الحكم) التكليفي أو الوضعي، لكن (بشرط أن لا يرد نسخ) له، فإن ورد ما ينسخه رفع به، أو تبين به انتهاء زمانه الذي قدر

له شرعا، وهكذا دل ما ذكر من العموم والنص على الحكم ما لم يرد ما يرفعه (كما دل العقل على البراءة الأصلية) وبقاء ما كان على ما كان (بشرط أن لا يرد) دليل (سمع مغير) له ورافع لدوامه ووجوده.

وهذا الذي ذكره المصنف في حق العموم والنص والعقل يجري في كل ما تقرر أنه أصل في محله، كالإطلاق في المقيد، والوجوب في الأمر، والتحريم في النهي، وهكذا إلى آخر كل ما يعد أصلا في محله.

(و) الوجه (الثالث) هو: (استصحاب حكم) طارئ على الشيء (دل) ما ورد في (الشرع) من خطاب الوضع (على ثبوته ودوامه) وذلك (كالملك) وحلية الانتفاع والتصرف (عند جريان العقد المملك) - بضم الميم الأولى وفتح الثانية وتشديد اللام المكسورة أي محصل التملك - للمعقود عليه كالبيع وعقود التبرعات، (و) من ذلك - أيضا - ما يقوم بالذمم من الأحكام (كشغل الذمة) بالضمان، والذمة وصف مقدر قائم بالشخص يقبل الإلزام والالتزام، ويحصل شغلها هذا (عند جريان) ووقوع (إتلاف مال) بمثل حرق أو إغراق أو كسر (أو) عند جريان (التزام) بأمر يشرع فعله أو تركه شرعا، كالالتزام بشرط مباح، أو أداء مال، أو دفع ظالم، وما جرى مجرى ذلك، (فإن هذا) كله وما هو من صنفه لثبوته بخطاب الوضع (وإن لم يكن حكما أصليا) أي تكليفا يخاطب به كل مكلف من حيث إنه مكلف (فهو حكم شرعي) لأنه ما عرف إلا من جهة الشرع، إذ هو الذي وضع ما يعرف به وجوده عنده من علامة، وبهذا (دل الشرع على) حصوله وعلى (ثبوته و) على (دوامه) واستمراره، دل على هذه الأمرين (جميعا) بلا فرق، (ولولا) هذا الذي ثبت من (دلالة الشرع على دوامه) أي دوام هذا الحكم واستمراره (إلى) أن يتحقق ويثبت (حصول براءة الذمة) من هذا الذي شغلت به من

ضمان والتزام (لما جاز استصحابه) وملازمة العمل بمقتضاه وموجبه، (فالاستصحاب ليس حجة) بنفسه مستقلة، وإنما هو أداة لحفظ العمل بما تقرر من حكم بدليل شرعي، وبهذا لم يكن حجة (إلا فيما) أي في الحكم الذي (دل الدليل) الشرعي (على ثبوته ودوامه) وهو ما يتحقق (بشرط عدم) ورود الدليل (المغير) لذلك الحكم والرافع له، وبهذا يكون هذا الدليل النقلي قد دل (كما دل العقل على البراءة الأصلية و) كما دل (الشرع على) ما سبق ذكره من (الشغل) للذمة الثابت بالدليل السمعي (و) كما دل أيضا (على) ثبوت (الملك الشرعي) الثابت بسببه الشرعي (ومن هذا القبيل) من الأحكام الوضعية وجنسه (الحكم بتكرر اللزوم والوجوب) على من خوطب به من مكلف أو غيره، فيؤول ذلك اللزوم والوجوب إلى أن يصير أفراداً متعددة لأنها تتكرر، فيصير بذلك أفراداً متعددة تتكرر (إذا تكررت أسبابها) وذلك (كتكرر شهود) ورؤية هلال (شهر رمضان) وتكرر حضور (أوقات الصلوات) وكذلك تكرر (نفقات الأقارب) الذين تجب النفقة لهم شرعا (عند تكرر الحاجات) أي حاجاتهم إليها.

وهذا الحكم بتكرر اللزوم والوجوب يصار إلى القول به (إذا فهم انتصاب هذه المعاني) ـ التي هي شهود رمضان، وحضور أوقات الصلوات، والحاجات إلى النفقات ـ (أسبابا) شرعية (لهذه الأحكام) الشرعية، وعرف (من أدلة الشرع) القاضية به، وذلك الفهم قد يكون (إما بمجرد العموم) الذي تفيده الألفاظ بناء على أن العام في الأعيان يعم في الأمكنة والأزمان (عند القائلين به) أي بالعموم (أو) يفهم (بالعموم) المأخوذ من الألفاظ العامة الدالة على ذلك (و) من (جملة من القرائن) التي تقارن هذا العموم فتفيد معه هذا الحكم، وهذا التأصيل ـ إسناد هذا الحكم إلى العموم مع

القرائن - مقبول (عند الجميع) أما إسناده إلى العموم وحده فهو مذهب أرباب العموم فقط (وتلك القرائن) المذكورة (تكريرات وتأكيدات) لما دل عليه دليل ذلك الحكم (وأمارات) تدل عليه ويوجد عندها وقد (عرف حملة الشريعة) من الفقهاء والعلماء (قصد الشارع إلى نصبها) ووضعها (أسبابا) شرعية تدل على مسبباتها الشرعية، (إذا لم يمنع مانع) من ذلك، فيدل على أنها لا تؤثر مع وجوده، وقد يكون ذلك المانع خللا في أهلية التكليف، كعدم الرشد، ووجود الحيض، والدين في الزكاة، وقد يكون غير ذلك كدفع مفسدة عظيمة بالترك لمقتضى سبب شرعي، وهكذا يستصحب العمل بهذه الأسباب إلى أن يرد ما يمنع من ذلك (فلولا دلالة الدليل) الشرعي (على كونها أسبابا) شرعية توجد عندها الأحكام المترتبة عليها (لم يجز استصحابها) وملازمة العمل بها، (فإذن الاستصحاب عبارة عن) فعل يأتيه الفقيه في مجرى بنائه للأحكام الفقهية والإفتاء وهو (التمسك) والاعتصام (بدليل عقلي) في أمر وجودي أو عدمي يصح العمل فيه بهذا الدليل لعدم وجود ما يزيله (أو) التمسك والاعتصام بدليل (شرعي) كنص شرعي عام أو خاص (و) بذلك يتقرر - كما تقدم بيان ذلك - أن هذا الأصل - الاستصحاب - (ليس راجعا) في صورته وحقيقته (إلى عدم العلم بالدليل) كما ادعى ذلك من أنكر حجيته (بل) هو (دليل) فهو أمر وجودي (مع العلم بانتفاء) وعدم وجود الدليل الشرعي (المغير) لما يقتضيه من حكم في جزئية ما، وقد تقدم بيان صورة ذلك في مجرى التمثيل بعدم وجوب الصلاة السادسة، ووجوب صوم شهر شوال، فإن ذلك مما ثبت فيه العلم بانتفاء الدليل المغير لمقتضى العقل هذا (أو مع ظن انتفاء) الدليل الشرعي (المغير) لمقتضاه - أي مقتضى دليل العقل هذا - وذلك الظن يحصل

للمجتهد (عند بذلـ)ـه الجهد واستفراغه طاقته (في البحث والطلب) عن الدليل الشرعي المتعلق بموضع نظره واجتهاده حتى يغلب على ظنه أنه لم يرد، كما تقدم بيان ذلك، وبهذا يكون تشبيه المجتهد في هذه الحالة بالباحث عن متاع في بيته أمرا ثابتا متقررا بطبيعة الواقع.

الوجه (الرابع) هو: (استصحاب) مقتضى (الإجماع) وموجبه أي الحكم الثابت به (في محل الخلاف وهو) استدلال (غير صحيح) بل هو باطل كما سيأتي بيان ذلك، وإن خالف في ذلك بعضهم وذهب إلى أنه حجة، وبالجملة فإنا بصدد بيان هذا الأمر على وجهه، (ولنرسم فيه وفي) موضوع (افتقار النافي) لأمر ما (إلى دليل) على مدعاه، ونعقد فيهما (مسألتين) يضمنان ما به بيان حقيقتهما، وما تقرر في شأنهما من قول علمي، فلنصر إلى ذلك.

المسألة الأولى:

(مسألة) استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف، هذا الاستصحاب الذي صورته هي: أن يتفق ويجمع على حكم في حالة معينة من الأحوال التي تعرض في محل هذه الحالة، ثم تتغير صفة المجمع عليه، ويختلف المجمعون فيه، فذهب بعضهم فيه إلى قول، وذهب غيرهم فيه إلى خلافه، فهل يبقى الإجماع الأول حجة فيستدل به من لم يغير الحكم الأول إذ سوى بين الحالة الأولى والثانية فيما قال به من حكم أو لا يبقى حجة، هذا هو متعلق النظر الأصولي هنا ؟

وأما المتقرر في ذلك فهو أنه (لا حجة في استصحاب) هذا الضرب من الإجماع الذي هو (الإجماع في محل الخلاف) هذا هو قول جمهور أهل العلم من الأصوليين والفقهاء ومتكلمي الأشعرية، فكلهم ذهبوا إلى أن هذا الاستصحاب ليس بحجة، لأن محل الوفاق غير محل الخلاف فلا يتناوله، (خلافا لبعض الفقهاء) ممن ذهبوا إلى أنه حجة، ومن هؤلاء: أبو ثور وداود الظاهري وأصحابه، قال الزركشي: قال الشيخ أبو إسحاق: كان القاضي أبو الطيب يقول: داود لا يقول بالقياس الصحيح، وهنا يقول بقياس فاسد، لأنه حمل حالة الخلاف على حالة الإجماع من غير علة جامعة.[1]

وينسب القول بهذا للشافعي، وابن شاقلا البغدادي، وقد اختار هذا المذهب -كذلك- الآمدي، وابن الحاجب، وسليم الرازي، والصيرفي، وابن خيران، وابن سريج، وابن القطان، وكان يتشدد في القول به، قال الزركشي: قال الأستاذ أبو سحاق في «شرح الترتيب»: وإنما أخذه أهل الكوفة من أصحابنا، وأهل ما وراء النهر من أهل سمرقند، وغيرهم أيضا شديدوا القول به.

(١) البحر المحيط / الزركشي، ٦ / ص ٢٢.

(و) أما (مثاله) فكمن قال (إن المتيمم) أي الذي تيمم لأنه لم يجد ماء يتوضأ به (إذا رأى الماء في خلال) أي في أثناء (صلاته مضى في الصلاة) أي في صلاته تلك مسترسلا فيها، فلا يقطعها (لأن الإجماع منعقد على صحة صلاته) حين ابتدائه لها، فقد ابتدأها ورخصة التيمم ثابتة في حقه، فانعقد الإجماع على صحتها، (و) هذا الذي تقرر من الإجماع على صحة صلاته في ابتدائه لها هو الذي نستصحبه ونجري حكمه على (دوامه) فيها، -لأن الدوام كالابتداء في ذلك-، (فطريان) هذا الأمر عليه وهو إدراكه (وجود الماء) وعلمه بذلك أمر غير مؤثر في استحقاقه إتمامه صلاته بالتيمم، لأن طريان ما ذكر من رؤيته الماء إنما هو (كطريان هبوب الريح وطلوع الفجر) عليه (وسائر الحوادث) التي لا علاقة لها بما هو عليه من حال في عبادته، وبناء على هذا (فنحن نستصحب) صحة (دوام)ـه على هذه (الصلاة إلى أن يدل دليل) شرعي (على كون رؤية) المتيمم (الماء) في أثناء صلاته التي تيمم لها بسبب عدم وجود الماء (قاطعا لـ)ـتلك (الصلاة) ومبطلا، فهو مخطئ، أي أن من قال هذا مخطئ (و) قوله (هذا) قول (فاسد) باطل (لأن هذا المستصحب) لهذا الإجماع القائل بهذا القول (لا يخلو) حاله من أمرين، وهما: (إما إن يقر) ويعترف (بأنه لم يقم دليلا) ولم يسق حجة في هذا الذي قال به من حكم (في) هذه (المسألة لكن قال) في مجرى بيان مستنده في ذلك: (أنا ناف) لوجود حكم جديد في ذلك، (ولا دليل على النافي) وإنما يجب الدليل على المثبت، (وإما أن يظن أنه أقام دليلا) على قوله هذا.

(فإن أقر) واعترف (بأنه لم يقم دليلا) على هذا الذي باح به من حكم (في) هذه (المسألة) بناء على أن النافي لا دليل عليه (فـ)ـهو مخطئ، إذ (سنبين) ثبوت (وجوب الدليل على النافي) كالمثبت تماما، (وأما إن ظن

أنـه) بهذا الذي ذكره من الاستصحاب قد (أقام دليلا) على هـذا الذي حكم به (فـ)ـإنه (قد أخطأ) في ذلك خطأ بينا، فإن سئلنا عن وجه هذا الخطأ وبيانه (فإنا نقول) مبينين ذلك: (إنما يستدام) ويستصحب (الحكم الذي دل الدليل على دوامه) واستمرار العمل به، كما تقدم بيان ذلك، وإذا كان الأمر كذلك (فـ)ـما (الدليل) على شرعية وصحة (دوام) هذا المتيمم (على) هذه (الصلاة ها هنا من لفظ) وارد (من الشارع) دال على ذلك (أو) من (إجماع) عليه، (فإن كان لفظا) منقولا عن الشارع (فـ)ـإنه (لابد من بيان لذلك اللفظ) بتعيينه وبيان كونه صحيحـاً (فلعله يدل على) صحة أو وجوب (دوامها) واستمرارها وعدم قطعها (عند العدم) لوجود الماء فقط (لا عند الوجود) له، (فإن دل بعمومه على دوامها) واستمرارها وعدم قطعها (عند العدم) للماء (و) عند (الوجود) له (جميعا) على سواء، واستدل بذلك واحتج به (كان ذلك) الاستدلال والاحتجاج (تمسكا) واعتصاما (بعموم) قضى به ذلك اللفظ في حق ما ذكر من الدوام والاستمرار، وذلك (عند) الآخذين بالعموم و (القائلين به) ويرون أنه حقيقة في الألفاظ التي يرون أنها موضوعة له، فإذا وردت وجب التمسك بهذا الذي دلت عليه من العموم، ومن ادعى في شيء منها أنه مخصص (فـ)ـإنه (يجب) عليه (إظهار دليل) ذلك (التخصيص) الذي ادعاه، وبناء على هذا فإن من لديه دليل يدل بعمومه على أن من لم يجد ماء يتوضأ به فتيمم ودخل في الصلاة ثم رأى الماء لا يقطع الصلاة، لأن ما بعد تلك الرؤية مثل ما قبلها في صحة صلاته متيمما، فإن هذا إن كان من أرباب العموم سيتمسك بدليله فلا يترك العمل به إلا بدليل مخصص لهذا الذي عليه من العموم، هذا إن كان ما دل على الدوام والاستمرار في تلك الصلاة نصا من الكتاب والسنة، (و) أما (إن كان ذلك) الدليل المتمسك

به في القول بذلك الدوام والاستمرار في حالة رؤية الماء في تلك الصلاة أي في حالة الوجود هو القول بأن هذا ثابت (بإجماع) مجتهدي هذه الأمة، فإن هذا قول باطل، (فإن الإجماع) لم ينعقد على هذا بل هو (منعقد على دوام) هذه (الصلاة) واستمرارها أي عدم قطعها (عند العدم) أي عند عدم الماء وفقده فقط، (أما حال الوجود) له (فـ)ـإن هذا الدوام والاستمرار (هو) أمر (مختلف فيه) فذهب بعضهم إلى رفعه بقطع الصلاة والمصير إلى الوضوء، وبعضهم إلى عدم رفعه والاسترسال في الصلاة، فإنها صحيحة لأن الدوام في ذلك كالابتداء.

وبهذا يتقرر وجود الخلاف في ذلك، (ولا إجماع مع) حصول (الخلاف) ووقوعه (و) يؤكد هذا أنه لو كان ذلك (الإجماع) الذي حصل في حالة العدم للماء (شاملا لحال الوجود) له (لكان المخالف في ذلك) وهو الذاهب إلى قطع تلك الصلاة لأنها باطلة (خارقا للإجماع كما أن المخالف في) منع وحرمة (انقطاع الصلاة) بقطع المكلف لها (عند هبوب الريح) أو نزول المطر (و) عند (طلوع الفجر) وما ماثل ذلك (خارق للإجماع) حقيقة (لأن الإجماع لم ينعقد) على صحة صلاة المتيمم (مشروطا بعدم الهبوب) للريح، وبذلك فعدم هذا الهبوب ووجوده سيان، (وانعقد) هذا الإجماع (مشروطا بعدم الماء) فهو قيد في انعقاده، (فإذا وجد) الماء (فـ)ـإنه يقضى بأنه (لا إجماع) في ذلك، إذ يرتفع ويزول بهذا الوجود، وإذا تشوف إلى مساواة حال الوجود وحال العدم هذين في شأن الدوام على هذه الصلاة والاستمرار فيها (فـ)ـإنه (يجب أن يقاس حال الوجود) الذي لم يرد فيه الإجماع على الاستمرار في تلك الصلاة وعدم قطعها معه (على حال العدم المجمع عليه) أي المجمع على هذا الحكم فيه، وهو هذا الاستمرار وهذا الدوام، ويكون ذلك القياس

(بعلة جامعة) بين المقيس والمقيس عليه في ذلك، (فأما أن يستصحب الإجماع) هنا الذي في حالة العدم (عند انتفاء الإجماع) وعدمه الذي تحقق في حال الوجود (فهو) أمر (محال) وممتنع، (و) المضي على موجب التقييد هو الصواب، فيكون ذلك الإجماع حجة في حال العدم للماء فقط، فإن وجد الماء ارتفع حكمه (كما أن العقل) قد (دل على) ثبوت (البراءة الأصلية) لكن (بشرط عدم) ورود (دليل السمع) الرافع لها، فإذا ورد هذا الدليل (فـ)ـإنه (لا يبقى له) أي للعقل (دلالة) في محل تلك البراءة (مع وجود دليل السمع) هذا، (وها هنا) في هذه الصلاة (انعقد الإجماع) على الاستمرار فيها وعدم قطعها (بشرط العدم) والانتفاء لوجود الماء (وانتفى الإجماع عند الوجود أيضا) فتقابل هنا أمران:

أحدهما: انعقاد الإجماع على هذا الاستمرار والدوام في حال العدم للماء.

وثانيهما: انتفاء الإجماع عند الوجود له، (فهذه) الصورة هي النكتة المعرفية (الدقيقة) هنا، (وهي أن كل دليل) إجماعا كان أو غيره (يضاده) من حيث صورته وماهيته (نفس الخلاف) بحيث إذا وجد أحدهما يرتفع الآخر، (فـ)ـإنه (لا يمكن استصحابه مع) ذلك (الخلاف) بل إذا وجد هذا في جزئية ارتفع ذاك، (والإجماع يضاده نفس الخلاف، إذ لا إجماع مع) حصول (الخلاف) فهما لا يتواردان على محل واحد على سبيل التناوب - مثلا -، (بخلاف العموم) مع التخصيص، (والنص) مع ناسخه، (و دليل العقل) مع الدليل الشرعي الرافع لحكمه، فكل هذا لا يضاده الخلاف.

انظر إلى العموم - مثلا - (فإن المخالف) في جريان حكمه على فرد من الأفراد التي يستغرقها بصلاحيته لذلك (مقر) ومعترف (بأن العموم يتناول

بصيغته) المخصوصة به (محل) هذا (الخلاف) لكن رفع حكمه فيه بورود دليل مخصص لهذا المحل بحكم آخر، (إذ) لا صيام -مثلا- في (قوله ﷺ: لا صيام لمن لم يبيت) ينو (الصيام من الليل)[1] ـ أخرجه أبو داوود والبيهقي ـ هو لفظ (شامل بصيغته) التي هي النكرة المنفية بلا الجنسية (صوم) شهر (رمضان) ومقتضى ذلك وجوب تبييت صوم كل يوم من رمضان من ليل ذلك اليوم (مع) وجود (خلاف الخصم) وهو المالكي (فيه) لأنه يرى جريان التخصيص فيه، فرمضان بل كل صوم يجب تتابعه مخرج من هذا العموم، وعلى هذا يقرر مقالته في هذا الشأن (فيقول: أسلم شمول) هذه (الصيغة) وهي «لا صيام» لصوم رمضان، (ولكني أخصصه بدليل فـ)ـإذا قال ذلك وجب (عليه) سوق هذا (الدليل)، والذي قيل إنه دليل ذلك هو: أن صوم رمضان ـ مثلا ـ بلحاظ كونه واجب التتابع هو كصوم يوم واحد، وبذلك فتبييت نية صومه كله في أول ليلة منه كاف.

(و) هذا الذي يجري في صورة الخلف في العموم هذه لا يجري في هذا الذي (ها هنا) وهو استصحاب الإجماع إذ (المخالف) فيه (لا يسلم شمول الإجماع محل الخلاف) فلا يسلم ولا يقبل شمول الإجماع على حالة عدم الماء لحالة وجوده على الإطلاق، (إذ يستحيل) حصول (الإجماع) وانعقاده (مع) وجود (الخلاف) لما بينهما من التضاد الوجودي، (ولا يستحيل) توارد العموم والخصوص على محل واحد، فلا يستحيل ولا يمتنع (شمول الصيغة) العامة لفرد من الأفراد المنطوية تحتها بالوضع (مع) ورود (الدليل المخصص له) كما في قوله أكرم بني يشكر إلا زيدا منهم، كما سيأتي بيان ذلك بالتفصيل في مسائل التخصيص، وبالتعيين في أثناء الكلام على مسائل الاستثناء إن شاء الله تعالى .

(فهذه) النكتة (الدقيقة) الفارقة في هذا الشأن بين الإجماع والأدلة الأخرى (لابد من التنبه لها) واعتبار مقتضاها، وعدم الغفلة عنها في مباحثه.

(فإن قيل: الإجماع المتقدم) دليل قاطع (يحرم الخلاف) لمقتضاه، (فكيف يرتفع بالخلاف الطارئ) بعده ؟

(قلنا) جوابا عنه: إن (هذا) الضرب من (الخلاف غير محرم) ولا ممنوع، وهذا متقرر (بالإجماع) فآتيه غير خارق للإجماع، و (إنما لم يكن) هذا (المخالف خارقا للإجماع لأن الإجماع) في هذه المسألة -مسألة الصلاة بالتيمم- (إنما انعقد) على الاستمرار في هذه الصلاة والدوام عليها في (حالة العدم) أي عدم الماء (لا على) الدوام فيها والاستمرار عليها في (حالة الوجود) له، وعليه فلا إجماع في حالة الوجود هذه على ذلك، (فمن ألحق) حالة (الوجود) هذه (بـ)ـحالة (العدم) تلك (فـ)ـإنه يجب (عليه) سوق (الدليل) على صحة ذلك وثبوت شرعيته.

(فإن قيل): الدوام كالابتداء فيما يثبتان به من دليل، (فالدليل الدال على صحة الشروع) والابتداء في تلك الصلاة (دال على) صحة استمرار المصلي فيها ومضيه فيها و(دوامه) عليها حتى يتمها، ويستمر هذا الحكم (إلى أن يقوم دليل على انقطاعه) وارتفاعه شرعا.

(قلنا): المدار في معرفة الحق في ذلك على الدليل المعتمد عليه في الذهاب إلى هذا القول، (فلينظر في ذلك الدليل أهو عموم) لفظي أو معنوي للفظ ورد في نص شرعي، (أو) هو (نص يتناول) بالتنصيص عين (حالة الوجود) هذه أم لا؟

هذا ما ينبغي صرف النظر إليه في هذا المقام، ثم يبنى على ما يؤخذ من ذلك ما يوجبه من حكم على الوجه الذي تقدم بيانه، هذا إن كان هذا

الدليل ما تقدم ذكره من عموم أو نص، فإن لم يكن كذلك بأن كان غيره كالإجماع (فإن كان هو الإجماع) المذكور (فـ)ـإن هذا (الإجماع مشروط بالعدم) أي عدم الماء وفقده، وبذلك (فـ)ـإنه (لا يكون دليلا عند) حصول (الوجود) للماء.

(فإن قيل: بم تنكرون على من يقول: إن الأصل هو أن كل ما ثبت) وجوده وحصل وقوعه (دام) واستمر، ويبقى هذا الحال مسترسلا مستمرا (إلى) أن يحصل ورود رافع له و(وجوده قاطع) يقطع استمراره واسترساله، وقد مضى على هذا السنن الظاهرية إذ قالوا: يجوز بيع أم الولد، لأن الإجماع انعقد على جواز بيع هذه الجارية قبل الاستيلاد فنحن على ذلك الإجماع بعد الاستيلاد حتى يرد الدليل على خلافه وبناء على هذا (فـ)ـإنه (لا يحتاج الدوام) لذلك الحكم (إلى دليل في نفسه) إذ هو امتداد للعمل بذلك الإجماع (بل الثبوت) لرفع ذلك وورود حكم آخر محله (هو الذي يحتاج فيه إلى الدليل) الذي يفيده، وبهذا يحكم بكون ذلك الدوام ثابتا باستصحاب ما هو عليه من تحققه بالثبوت (كما أنه إذا ثبت موت زيد) مثلا فإن ذلك يبقى ثابتا دائما بنفسه (و)كذلك إذا (ثبت) حصول (بناء دار أو بلد) مدينة أو قرية (كان دوامه) واستمراره حاصلا (بنفسه) وذاته (لا بسبب آخر) غيره.

(قلنا: هذا) لا يستحق أن يلتفت إليه إذ هو (وهم باطل) وخيال فاسد (لأن كل ما ثبت و)لكنه تردد من حيث وجوده بين البقاء والزوال بحيث (جاز أن يدوم) ويستمر (وجاز) كذلك (أن لا يدوم فلابد لدوامه) واستمراره (من سبب) حسي إن كان حسيا (ودليل) يدل على استمراره وبقائه إن كان أمرا معرفيا (سوى دليل الثبوت) والحصول الأوليّ وقد يكون هذا الدليل شرعيا أو عاديا وهو ـ على كل حال ـ متعلق هذا الدوام والاستمرار (و) ما ذكر من

أمر دوام ثبوت حقيقة الموت بمن مات من هذا فـ(ـلولا دليل العادة) الذي دل (على أن من مات) يبقى ميتا (لا يحيا) حياة أهل الدنيا (و) كذلك (الدار إذا بنيت) فإنه لولا دليل العادة قد دل على أنها (لا تنهدم ما لم تهدم أو) ما لم (يطل الزمان) الذي ينهدم فيه مثله من الدور (لما عرفنا) جريان (دوامه) أي دوام هذا الذي ذكر من الموت والبناء ولما أدركنا استرسال استمراره (بمجرد ثبوته) فقط وذلك لأن الثبوت لا يستلزم الدوام، بل قد يتخلف الدوام عن الثبوت (كما إذا أخبر عن قعود الأمير وأكله ودخول)ـه (الدار) أي داره ـ مثلا ـ فهذا ونحوه مما يعتريه احتمال البقاء واحتمال الانقطاع (و)هذا بين فإنه بالضرورة يعلم أنه (لم تدل العادة على دوام هذه الأحوال) قائمة به مستمرة العروض له باسترسال غير منقطع، وبذلك (فإنا لا نقضي) ولا نحكم (بدوام هذه الأحوال) قائمة به واستمرارها (أصلا) بل نقضي بعكس ذلك (فكذلك خبر الشارع عن دوام) المتيمم في (الصلاة) واستمراره فيها إذا دخلها (مع عدم) وجود (الماء) فإنه (ليس خبرا عن) عدم قطعها وعن (دوامها مع الوجود) له وبذلك (فـ)ـإنه (يفتقر) ويحتاج عدم قطعها و(دوامها إلى دليل آخر) يقضي بذلك ويثبته.

(فإن قيل:) لا فرق من حيث التكليف والطلب بين الشروع في هذه الصلاة والدوام عليها؛ إذ (ليس هو) أي هذا المصلي بالتيمم (مأمورا بالشروع) في الصلاة والبدء فيها (فقط، بل) هو مأمور (بالشروع) فيها (مع الإتمام) لها، فالأمر واحد ومدلوله كذلك لا يتجزأ.

(قلنا: نعم هو مأمور بالشروع مع العدم) للماء (و) كذلك هو مأمور ـ أيضا ـ (بالإتمام مع) هذا (العدم) بلا فرق، (أما مع الوجود) للماء (فهو محل الخلاف) كما سبق ذكر ذلك مرارا؛ وبناء على أن هذا محل خلاف وأنتم

تقولون بأنه مأمور بالإتمام لهذه الصلاة مع هذا الوجود (فما الدليل على أنه مأمور في حالة) هذا (الوجود بالإتمام) لهذه الصلاة.

(فإن قيل) أي فإن قال قائل منكم: هو مأمور بذلك (لأنه منهي عن إبطال العمل) فقد قال سبحانه: «ولا تبطلوا أعمالكم» (وفي استعمال الماء إبطال) ذلك (العمل) الذي هو الصلاة.

(قلنا: هذا الأمر) وهو سوقكم لهذا الدليل (انجرار إلى ما جررناكم إليه) من الإقرار بأن ما تمسكتم به من استصحاب الإجماع ليس حجة في هذا المقام (و)من (انقياد) منكم (للحاجة إلى الدليل) الذي يقضي بهذا الذي ادعيتموه من الاستمرار في هذه الصلاة مع وجود الماء، (و)أما (هذا الدليل) وهو حرمة إبطال العمل فإنه (وإن كان ضعيفا) من حيث دلالته على مدعاكم هذا (فـ)إن (بيان ضعفه) من هذه الحيثية (ليس من حظ الأصولي) الذي حظه تقرير الأصول من حيث ثبوتها وعدمه وبيان عوارضها، وهذا ـ بيان ضعف هذا الدليل من حيث دلالته على هذا الحكم ـ ليس من ذلك؛ إذ هو موضوع فقهي، فبيان وجه هذا الضعف فيه من حظ الفقيه وإنما كان من حظه لأنه متعلق بفعل المكلف وهو ذاك التيمم، وإيقاع الوضوء عقبه والصلاة.

(ثم هو ضعيف) أيضا من جهة وزنه بالمفاهيم الأصولية؛ (لأنه إن أردتم بـ)ـهذا (البطلان) الذي قلتم إنه يعرض لهذا المتيمم في عمله هذا (إحباط) أجر ذلك العمل و(ثوابه فـ)ـإنا (لا نسلم أنه لا) يؤجر ولا (يثاب على فعله) هذا، (وإن أردتم) أن هذا البطلان ثابت في حق هذا العمل لـ(ـأنه) أي لأن الشارع قد (أوجب عليه) أي على ذلك المصلي الإتيان بفعل (مثله فـ)ـإن هذا غير مسلم ـ أيضا ـ إذ (ليس) ذو (الصحة) المتصف بها من الأفعال (عبارة عما

لا يجب فعل مثله)، بل هو عبارة عما وافق الشرع سواء سقط القضاء به أو لم يسقط خلافا للفقهاء (على ما قررناه من قبل) في أثناء بيان مفاهيم الصحة والبطلان وغيرهما.

(فإن قيل:) هذا الذي أوجبتموه من إيقاع هذه الصلاة مرة أخرى مقام على الشك و(الأصل أنه لا يجب شيء بالشك) وهذا أصل عام يعمل به كل الفقهاء ما تأتى لهم ذلك (ووجوب استئناف) هذه (الصلاة) بعد أن يتوضأ لها حكم (مشكوك فيه) أي في ثبوته شرعا (فلا يرتفع به) ما تقرر هنا في هذه الصلاة بالقطع و(اليقين) وهو وجوب المضي فيها لأنها عمل عبادي واجب، ثم إنه لا يجوز إبطال العمل بعد الدخول فيه.

(قلنا:) ليس الأمر كذلك فإن (هذا) الذي ذكرتموه (يعارضه أن وجوب المضي في هذه الصلاة) والاستمرار فيها (مشكوك فيه)؛ لأن الوجوب إنما يعرض في الحقائق الشرعية وما في حكمها مما علق به حكم شرعي، فلا يمكن أن يكون الفعل فاسدا بخروجه عن هذه الحقيقة ويوصف الاستمرار فيه بالوجوب - فالمعدوم شرعا كالمعدوم حسا - إلا ما استثني كالحج، وهذه الصلاة من يقضي بعدم المضي فيها يرى أنها باطلة فاسدة (و)بناء على هذا فإن (براءة الذمة) مما شغلت به من الوجوب (بهذه الصلاة مع وجود الماء) أمر (مشكوك فيه) وبذلك (فـ)ـإنه (لا يرتفع به) أي بفعل هذه الصلاة (اليقين) الذي هو وجوب هذه الصلاة، فإنه مقطوع به، فلابد من رفعه بيقين مثله.

(ثم) نزيد هذا الأمر بيانا فـ(ـنقول:) إن (من يوجب الاستئناف) لهذه الصلاة إنما (يوجبه بدليل يغلب على الظن) ثبوت ما يقضي به من حكم ويدل

عليه ورجحانه، وبذلك يرفع به ما قضي به من صحة تلك الصلاة بالتيمم (كما يرفع) حكم (البراءة الأصلية) التي يقضي بها العقل (بدليل يغلب على الظن) اقتضاؤه لذلك، ثم (كيف) يقال أن اليقين لا يرفع بالشك مطلقا؟ (و)قد ثبت أن (اليقين قد يرفع بالشك في بعض المواضع) بموجب الاحتياط (فالمسائل فيه متعارضة) يعارض بعضها بعضا في شأنها؛ فتارة يدفعه اليقين في بعضها وتارة يرفع اليقين (وذلك) في بعض آخر منها، ومنه (إذا اشتبهت ميتة بمذكاة) فإنه يقضى بمنع أكلهما وما في حكمه، ولاشك أن إحداهما مذكاة قطعا، ولكن الشك قد عرض في تعيينها، ومثلها في ذلك الميتة، (و)كذلك الشأن إذا اختلطت (رضيعة) أي محرمة بالرضاع (بأجنبية) فإنه يمنع الزواج بهما في حق من تعلق به أمر هذا الرضاع وحكمه، (و)مثل ذلك ـ أيضا ـ (ماء طاهر) مطلق (بماء نجس) فإنهما يتركان جميعا إذا وجد غيرهما، (و)كذلك (من نسي صلاة) واحدة (من خمس) ولا يدري عينها، فإنه يصلي خمس صلوات؛ فالمتيقن تركه صلاة واحدة لكن الشك اعترى عينها، فقضي بموجب الشك؛ وهو الإتيان بها جميعا. وهكذا سائر الصور المتقدم ذكرها وما ماثلها فالشك فيها هو المغلب.

ثم إن هؤلاء القائلين باستصحاب الإجماع في هذه المسألة كما في غيرها (احتجوا بأن الله -تعالى- صوّب) أي قضى بصواب قول (الكفار في مطالبتهم الرسل بالبرهان) والحجة على صدق ما به يخبرون) من الوحي وتلقي العلم من لدن حكيم عليم وذلك (حين قال ـ تعالى ـ: «تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فاتونا بسلطان مبين»)، وما تمسك هؤلاء الكفار إلا باستصحاب ما وقع عليه الإجماع عندهم وعملا بصحة هذا الاستدلال لم ينكر بل اعتبر (فقد اشتغل الرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بـ)ـإبراد (البراهين) والحجج الدالة على صدقهم

وعلى أنهم رسل من رب العالمين ثم إن هذه البراهين والحجج هي (المغيرة لـ)هذا (الاستصحاب) الذي تمسك به هؤلاء الكفرة.

(قلنا) هذا قول باطل لما فيه من الانحراف عن بيان المأخذ الحقيقي لمقالة هؤلاء الكفرة هذه وبذلك فإن هذا الاستدلال لا ينطبق عليهم في واقع الأمر (لأنهم لم يستصحبوا الإجماع) الذي هم عليه كما ادعي (بل) ما استصحبوه هو (النفي الأصلي الذي دل العقل عليه) أي على وجوده (إذ الأصل في فطرة الآدمي) وطبيعة خلقه (أن لا يكون نبيا) فالاتصاف بالنبوة والتحلي بالرسالة خلاف الأصل في الخلق فقيامه بالشخص محتاج إلى ما يدل على ثبوته، ويعرف به حصوله له حقا، والادعاء لا يفيد معرفته (وإنما يعرف بآيات) أي معجزات (وعلامات) مخصوصة بأهل النبوة والرسالة.

وبذلك (فهم مصيبون في طلب البرهان) والحجة في هذا المقام، لأن ذلك هو ما اقتضاه العقل فيه (و)لكنهم (مخطئون في المقام) -بضم الميم- أي في بقائهم وإقامتهم (على دين آبائهم) وهو باطل (بمجرد الجهل) بما يدل على صدق هؤلاء الرسل، من البراهين والحجج، وبمجرد اختيار الكفر بهم (من غير برهان) يقضي بصحة ما هم عليه من ذلك.

هذا منتهى القول في هذه المسألة.

المسألة الثانية

(مسألة) النافي للحكم هل يلزمه الدليل كالمثبت أو لا؟

انتهى أهل النظر والبحث في هذه المسألة إلى الإجماع على أن المثبت يلزمه الدليل عل ما أثبته فحسموا أمرهم في ذلك بلا نزاع، وتنازعوا و(اختلفوا في أن النافي) لحكم ما (هل) يجب (عليه دليل) يثبت ما ذهب إليه من ذلك النفي؟

(فقال قوم) -وهم أهل الظاهر إلا ابن حزم-: (لا دليل) واجب (عليه) في ذلك؛ لأن الأصل في الأشياء النفي والعدم فمن نفى الحكم فله أن يكتفي في ذلك بالاستصحاب.

(وقال قوم) -وهم جماهير الفقهاء والمتكلمين-: (لا بد من الدليل) فالنافي كالمثبت يلزمه الدليل على دعواه لقوله تعالى: «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تاويله» فقد ذمهم سبحانه على نفيهم ما لم يعلموه، ولقوله تعالى: «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين» في جواب «لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى»، قال الزركشي: «قال ابن العربي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ذكرت حكما بحضرة الإمام أبي الوفاء ابن عقيل، فطولبت بالدليل فقلت: لا دليل علي، لأني ناف، والنافي لا دليل عليه. فقال لي: ما دليلك على أن النافي لا دليل عليه؟ قلت: هذا لا يليق بمنصبك، أنا ناف أيضا في قولي « لا دليل على النافي » فكيف تطالبني بالدليل؟ فأجاب: يدل على اللزوم بأن يقال: النافي مفتٍ، كما أن المثبت مفت، والفتوى لا تكون إلا بدليل. واستشهد بمسألة، وهي أنه لو قامت البينة على رجل أنه كان بالكرخ يوم السبت، وشهدت أخرى أنه لم يكن بها يوم السبت، بل بالموصل. وكذلك من قال: إن الله واحد يطالب

بالدليل، وليست الوحدانية إلا نفي الثاني. فأجبت بأن هذا دليل باطل، لأنك تروم به إثبات محال، وهو الدليل على النافي، وذلك لأن الأسباب المقتضية مع تشعب طرقها وتقارب أطرافها فما من سبب يتعرض لإبطاله إلا ويجوز فرض تعلق الحكم به، وهذا لا طريق إليه، مع أنه يفوت بهذا مقصود النظر من العثور على الأدلة وبدائع الأحكام، قلت: وما هذا إلا كالمدعي والمنكر، فإن المدعي مثبت والمنكر ينفي ولا يطالب بإقامة البينة على نفيه. وأما مسألة الشهادة فلا تلزم للتعارض بين النفي والإثبات. وأما الوحدانية فالتعارض لإثبات إله على صفة، فإثبات صفة الوحدانية فيها نفي الشركة»[1].

(وفرق فريق ثالث بين) الأحكام (العقليات و)الأحكام (الشرعيات؛ فأوجبوا الدليل) على النافي (في العقليات دون الشرعيات) فإن النافي فيها لا دليل عليه، وهذا المذهب ذكره القاضي وابن فورك.

(و)المذهب (المختار عندنا) في ذلك هو (أن ما ليس بضروري) انتفاؤه (فـ)ـإنه (لا يعرف) كونه منفيا (إلا بدليل) يقضي بذلك وعلى هذا (فالنفي فيه) أي في هذا الضرب ـ وهو ما ليس انتفاؤه ضروريا ـ (كالإثبات) في ذلك.

(وتحقيقه) أي بيان حقيقة ذلك مفصلة محللة يتحقق بـ(ـأن يقال للنافي: ما ادعيت نفيه) يعني انتفاءه أ(عرفت) وعلمت (نفيه) أي انتفاءه بلا شك (أو أنت شاك فيه) فقط؟ (فإن أقر) واعترف (بـ)ـأنه ما قام به في ذلك إلا (الشك) فحسب (فـ)ـإنه (لا) يطالب بالدليل على ذلك إذ لا (يطالب الشاك بالدليل) لأن الشك ليس علما، وبذلك (فإنه) في هذا الحال إنما (يعترف بـ)ـقيام (الجهل) به في ذلك (وعدم المعرفة) به، (وإن قال أنا متيقن لـ)ـحصول هذا

(١) البحر المحيط، الزركشي، ٦ / ٣٤.

(النفي) وثبوته في واقع الأمر (قيل) له: (يقينك هذا) عن أي شيء حصل لك هل (حصل) لك (عن ضرورة) عقلية أو حسية (أو) حصل لك (عن دليل) حسي أو عقلي أو شرعي؟ نبئنا بذلك وبينه لنا، (و)إنما قلنا هل حصل لك عن ضرورة لأنه (لا يبعد) ولا يستحيل بشهادة الوجدان والحس (معرفة) ثبوت (النفي) والعدم لشيء ما (ضرورة) بلا تأمل ولا نظر (فإنا نعلم) ضرورة (أنا لسنا في لجة بحر) وهي حيث لا يدرك قعره (أو على جناح نسر) في السماء (و) كذلك نعلم بالضرورة أنه (ليس بين أيدينا فيلٌ) إن لم يحصل شيء من ذلك، كل ذلك قد يعلم بالضرورة فإن عرف هذا النافي ثبوت ما نفاه بالضرورة، فإن معرفته هذه - إن كان الأمر كما قال - معرفة مقطوع بها فلا حاجة إلى مطالبته بالدليل عليها؛ لأن الضروري لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه.

نعم نقل عن السيد أنه ذكر بشرح المواقف: أن البديهي قد يتطرق إليه الاشتباه لخلل في تحديد طرفيه وتعلقهما على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما. قال البناني: «وإذا كان هذا حال البديهي الأخص من الضروري فكيف بالضروري، اللهم إلا أن يجاب بأن المراد أن الضروري لا يشتبه غالبا أو من شأنه أن لا يشتبه». هذا ما وجه به البناني قول من قال الضروري لا يشتبه، لكن الشربيني حمل كلام السيد هذا على وجه آخر فقال: «أنت خبير بأن معناه أن البديهي بسبب الاشتباه يتوقف الحكم به على الدليل فهو حينئذ لم يحكم ببداهته والكلام هنا فيمن أدركها بلا دليل وحكم بها جازما ولو اشتبه حينئذ لكان معناه أنه حكم على نظري بأنه ضروري بسبب الاشتباه وأي نظري يكون في مرتبته الضروري حتى يشتبه به. والحاصل أن نفي الاشتباه هنا إنما هو عمن أدرك الضروري»[1].

(١) حاشية البناني بتقريرات الشربيني / ٢ / ٣٥١

خلاصة القول ولبه أن من نفى عن ضرورة لا يطلب بالدليل قال الآمدي: «لا دليل عليه لأنه إن كان صادقا في دعوى الضرورة، فالضروري لا يطالب بالدليل عليه، وإن لم يكن صادقا في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل عليه أيضا فإنه ما ادعى حصوله له عن نظر، ويكفي المنع في انقطاعه حيث لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك، والنظرُ غير مدعى له»[1].

هذا إن عرفه ضرورة (و)أما (إن لم يعرفه ضرورة فـ)ـهو (إنما عرفه) وأدركه (عن تقليد)ـه لغيره واتباعه له (أو عن نظر) وتأمل فيما أفاده ذلك ودله عليه؛ فإن كان قد عرفه عن تقليد (فالتقليد لا يفيد العلم) لانحطاطه عن درجة وسائله (فإن الخطأ جائز على المقلد) ـ بفتح اللام ـ (و) أما (المقلِد) بكسر اللام فهو (معترف) ومقر (بعمى نفسه) وجهله (وإنما يدعي) حصول (البصيرة) والمعرفة (لغيره) وهو من يقلده. هذا إذا كان هذا النفي عن تقليد (و)أما (إن كان عن نظر) وإعمال فكر (فـ)ـإنه (لابد من بيانه) وكشف الغطاء عنه وإلا كان قد كتم علما نافعا مست الحاجة إلى إظهاره ودخل تحت قوله ﷺ: «من كتم علما ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار».

إذا عرف كل هذا الذي ذكر مفصلا (فهذا) هو (أصل) المطالبة بالحجة و(الدليل) على النافي (ويتأيد) هذا الأصل ويتقوى (بلزوم إشكالين) قبيحين (شنيعين على إسقاط الدليل على النافي) وعدم مطالبته به على حال:

(أولهما:) أي أول هذين الإشكالين هو (أن لا يجب الدليل على نافي حدوث العالم) ومنكره، وإنما يكون قوله العالم غير حادث صحيحا ومقبولا،

(١) الإحكام / الآمدي / ٤ / ٣٤٦

(و) كذلك أن لا يجب الدليل على (نافي الصانع) لهذا العالم أي الخالق له، (و) كذلك (نافي النبوات) المنكر لها (و) مثله من ينفي حرمة ما هو معلوم من الدين بالضرورة حرمته كـ(ـنافي) وقوع (تحريم الزنا و)أكل (الميتة ونكاح المحارم) كالبنات والأمهات وغير ذلك مما هو معلوم من الدين بالضرورة حكمه، فإنه إن عُمل بهذا الإسقاط فإن نافيه يُسلم قوله ويعتد به، لأن ذلك هو لازم عدم وجوب الدليل عليه، (و)هذا كله (هو) أمر (محال) وممتنع شرعا والذاهب إليه إنما يهذي.

(و)الإشكال (الثاني:) هو (أن الدليل إذا أسقط عن هؤلاء) النفاة أيا كان ما نفوه، فإنه سينتقل البوح بالأحكام والتصريح بها إلى صورة النفي، إذ (لم يعجز) يعني لا يعجز ولا يتعذر (أن يعبر المثبت) لحكم ما (عن مقصود إثباته) ومعناه (بالنفي) إذ قد يصرح به ويفهم منه مراده الذي هو لازمه (فيقول) مثلا (بدل قوله محدث) -بضم الميم وسكون الحاء- أي أحدث بعد أن كان معدوما: (إنه ليس بقديم) وهو الذي لا أول له ولا نهاية (وبدل قوله قادر: إنه ليس بعاجز) تحجره قوة عما أراد (وما جرى مجراه) أي مجرى ما ذكر من هذين المثالين الكلاميين، ولعله اختار التمثيل بالقول الكلامي لأنه أقوى قول من حيث قطعية مدلوله وخطورة موضوعه.

هذا أهم ما ساقه من يرى أن النافي عليه دليل كالمثبت في الجملة، (و)أما من يرون خلاف ذلك، ويقولون: النافي لا يلزمه الدليل فـ(ـلهم) في الاستدلال على ذلك والاحتجاج عليه (شبهتان) اثنتان:

(الأولى:) هي (قولهم: إنه لا دليل على المدعى عليه بالدَيْن لأنه ناف) فالشرع لم يكلفه البينة على إثبات ما نفاه وأنكره من ذلك.

(و) هذا القول -الشبهة- (الجواب) عنه (من أربعة أوجه):

(الأول) منها (أن ذلك) وهو سقوط الدليل على المدعى عليه بالدين-مثلا- (ليس لكونه) أي كون المدعى عليه (نافيا ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل على النافي) بناء على أنه لا إيجاب لشيء إلا بدليل يدل عليه ويقضي به (بل ذلك) متقرر في حق هذا الشخص وهو المدعى عليه (بحكم الشرع) ومقتضاه، فإن ذلك ما شرع وحكم به إلا (لقوله ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر») فاستثنى حكم المدعى عليه هذا من عموم وجوب الدليل على النافي فصار مخصوصا بذلك (و) بناء على ذلك (لا يجوز أن يقاس عليه غيره) من الجزئيات (لأن الشارع إنما) حكم بهذا في حق المدعى عليه و(قضى به) فيه (لـ)ـأجل (الضرورة) القائمة به (إذ لا سبيل له) أي للمدعى عليه (إلى إقامة الدليل على النفي هاهنا) وهو حصول الدين (فإن ذلك إنما يعرف) ويعلم (بأن يلازمه عدد) يتحقق به (التواتر) وهو جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب، وتكون تلك الملازمة (من أول وجوده إلى وقت الدعوى) فإذا حصل ذلك (فـ)ـإنه قد (يعلم) حينئذ (سبب انتفاء اللزوم) لهذا الدين وما في حكمه وترتبه في ذمة المدعى عليه (قولا وفعلا بمراقبة اللحظات) كلها التي استغرقها عمره، (و)هذا الأمر (هو محال) بالضرورة العادية (فكيف يكلف) هذا المدعى عليه (إقامة البرهان) والحجة (على ما يستحيل إقامة البرهان عليه) وهو تكليف بما لا يطاق، و بذلك تقرر أن إقامة الدليل على ثبوت هذا النفي محال. (بل) الأمر (المدعى) كالدَّيْن في هذا المثال (أيضا لا دليل) قطعي (عليه) يفيد العلم (لأن قول الشاهدين لا يحصل) ولا يفيد (المعرفة) والعلم بحصول هذا المدعى ووقوعه (بل) يحصّل (الظن بجريان) ووقوع (سبب اللزوم) لِما وقعت الشهادة به (من إتلاف) مال (أو) حصول (دين) على المدعى عليه

(وذلك في) الزمان (الماضي) فقط (أما في الحال) أي الزمان الحاضر (ف) إنه (لا يعلم) ذلك (الشاهدُ) يعني الشاهدين (شغل الذمة) بذلك الذي شهد به، وبذلك (فإنه يجوز براءتها) وخلوها مما شغلت به، وذلك قد يكون إما (بأداء) لذلك الدين وما لزم عن ذلك الاتلاف من مثلي أو مقوم، (أو) يكون بـ(إبراء) وإسقاط من صاحب الحق لما وجب له من ذلك (و) من المقطوع به أنه (لا سبيل للخلق) مهما استفرغوا جهدهم في البحث (إلى معرفة) ثبوت (شغل الذمة) بحق من الحقوق (و) كذلك (براءتها) وخلوها منه والعلم بذلك على القطع والجزم (إلا) إذا كان ذلك حاصلا لهم (بقول الله - تعالى - وقول الرسول المعصوم) من الخطأ ﷺ إذا صرح بذلك.

وإذا تقرر أن المدعى عليه لا يلزمه الدليل - كما تقدم بيانه - فإنه كذلك لا يجب (ولا ينبغي أن يظن أنّ على المدعي) وهو - هنا - المقيم للدعوى (أيضا دليلا) يفيد العلم الضروري. نعم، تلزمه البينة ولكنها ليست دليلا يفيد علما ضروريا (فإن قول الشاهد) وما في حكمه (إنما صار دليلا بحكم الشرع) وجعله، (فإن جاز) تصيير ذلك دليلا لأنه يلزم المدعي ويجب عليه (فيمين المدعى عليه أيضا) أمر (لازم) له وواجب عليه (فليكن ذلك) أيضا (دليلا) فيسقط بذلك قول من قال: المدعى عليه لا يجب عليه سوق الدليل على ما ادعاه من نفي. نعم، هذا ليس دليلا لكنه باعتبار الشرع له صار دليلا كالأول.

(والجواب الثاني:) هو (أن المدعى عليه) لا دليل عليه لأنه (يدعي العلم الضروري بـ)ـثبوت (براءة ذمة نفسه) وخلوها من هذا الذي ادعي أنها قد شغلت به (إذ يتيقن) ويعلم على قطع (أنه لم يتلف) ما ادعي عليه إتلافه (ولم يلتزم) بشيء ترتب في ذمته فصار حقا واجبا عليه أداؤه (ولكنـ)ـه (يقر) ويعترف (بعجز الخلق كلهم عن) العلم بهذا الذي تيقنه وعن (معرفته) إذ

لا سبيل لهم إلى معرفته (فإنه لا يعرفه) أي لا يعلمه (إلا الله تعالى) كما تقدم ذلك. لكن ليس كل نفي نسب ثبوته إلى الضرورة يسلم فلا يطلب فيه صاحبه بالدليل بل في ذلك تفصيل (فالنافي في) المسائل (العقليات إن ادعى معرفة) ثبوت (النفي) والعدم (ضرورة) في أمر عقلي (فهو محال) لأن ذلك لو كان مدركا عن ضرورة ما انفرد به، ويكفي في إسقاطه بيان كونه غير ضروري ويتحقق ذلك باختلاف الناس في ثبوته وعدمه، (و)أما (إن أقر بأنه) أي بأن ذلك النفي (مختص) هو (بمعرفته) (والعلم به (اختصاصا لا يمكن أن يشاركه فيه إلا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فـ)ـإنه (عند) حصول (ذلك لا يطالب بالدليل) لاستحالة إقامته الدليل على ذلك، فإنه لو أمكن ذلك لما كان اختصاصه بذلك متقررا بل قد يتعداه إلى غيره، والمفروض امتناع ذلك، وعليه فلا يطالب بالدليل. (وكذلك) لا يطالب بالدليل إذا أخبر عن امر وجداني فـ(ـإنه إذا أخبر عن نفسه بنفي الجوع) عنها (و) بمعنى « أو » أي أو اخبر عن نفسه بـ(ـنفي الخوف) عنها (وما جرى مجراه) أي مجرى ما ذكر مما يقوم بباطن الإنسان ولا يعلم به إلا من قام به، فإنه لا يطالب بالدليل لأن ذلك امر متعذر (وعند ذلك) وهو الإخبار عما يكون العلم به الضروري مختصا بمن أخبر به كهذه الوجدانيات (يستوي الإثبات والنفي) في سقوط طلب الدليل عليهما (فإنه لو ادعى وجود الجوع) قائما به يحس به في باطنه (و) يعني أو ادعى وجود (الخوف) قائما به يحس به (كان ذلك معلوما له ضرورة) لأنه علم حضوري (ويعسر على غيره معرفته) والعادة شاهدة على ذلك. (و)من القواعد التي يبنى عليها الإدراك المعرفي والمعلومة بالاستقراء أن (العقليات) وهي ما يدرك بالعقل من القضايا (مشتركة) سواء ما حصل فيه (النفي) منها (و)ما حصل فيه الإثبات فما يسقط فيه طلب الدليل إذا نفى

يسقط فيه الدليل كذلك إذا أثبت، وما لا يسقط فيه إذا أثبت فيه لا يسقط فيه إذا نفى (والمحسوسات ـ أيضا ـ) كذلك فإنها مشتركة (يستوي فيها النفي والإثبات) على الوجه المتقدم بيانه في العقليات بلا فرق من حيث هذا الاشتراك.

الجواب (الثالث) هو (أن) هذا المدعى عليه (النافي) لهذا الذي ادعي به عليه (في مجلس الحكم) يجب عليه (دليل) يثبت به مدعاه (و)هذا الدليل (هي اليمين) ـ أنّث الضمير باعتبار الخبر المؤنث الذي فسر به الدليل وذلك جائز ـ وهذا قد ثبت كونه دليلا بقوله ﷺ: «واليمين على من أنكر» (كما) يجب (على المدعي دليل) يثبت به ما ادعاه (وهو البينة) وذلك ـ أيضا ـ ثابت بقوله ﷺ: «البينة على المدعي» وبهذا يتقرر أن على النافي هنا ـ وهو المدعى عليه ـ الدليل كما على المثبت فيه ـ وهو المدعي ـ الدليل أيضا.

ولكن (هذا) الجواب جواب (ضعيف) لأن حقيقة الدليل لا تنطلق على ما ذكر (إذ اليمين يجوز أن تكون فاجرة) وهي اليمين الغموس، وهي التي يوقعها صاحبها وهو يعلم أنه كاذب فيها فاجر، والفاجرة بمعنى المفجور بها، لأنها فعل يكتسب به الفجور والفسوق (فأي دلالة لها) أي لليمين مطلقا (من حيث) ما يقضي به (العقل) ويفيده (لولا حكم الشرع) بأنها دليل معتبر في القضاء بين الناس.

(نعم هو) أي الحلف ـ اليمين ـ (كالبينة) إذا قورن بالبينة التي على المدعي من حيث ما يعتريهما من ضعف (فإن قول الشاهديْن أيضا يجوز) بلا نزاع (أن يكون غلطا) إذ قد يشتبه الأمر على الشاهدين فيعتقدان صحة ما شهدا به، وواقع الأمر على خلاف ذلك (و)يجوز كذلك أن يكون

(زورا) افتريا الكذب فيه على المدعى عليه؛ وبناء على هذا وهو كونه كالبينة على الوجه الذي تقدم بيانه (فـ)ـإن (استعماله من هذا الوجه) دليلا وعدَّه مستندا استعمال وتصرف (صحيح) مقبول (كما سبق) ذكره حيث القول إن لزومه الشرعي على المدعى عليه يجعله دليلا، فهو مثل البينة على المدعي إذ صارت دليلا بالإلزام والإيجاب الشرعي لها، هذا وجه إفادة مثال المدعى عليه هذا كونَ النافي مطالبا بالدليل (أو يقال) من وجه آخر لبيان هذه الإفادة: (كما وجب على النافي) المنكر (في مجلس القضاء أن يعضد جانبه) وجهته - وهي جهة النفي - (بزيادة) ما (على دعوى النفي) تصلح لتقويتها (فليجب ذلك) وهو العضد والتقوية (في) حال حصول (نفي الأحكام) كذلك، فحيثما وقع النفي عضد وقوي بما يحقق ذلك له (فهذا أيضا له وجه) معتبر؛ لأن نفي الأحكام يساوي بهذا الاعتبار النفي الذي عليه المنكر في الدعوى، فكل نفي فليعضد كل واحد من النفيين بما يقويه ويثبته ويدل عليه.

الجواب (الرابع:) هو (أن) بقاء الشيء المتنازع فيه تحت (يد المدعى عليه دليل على) ثبوت وصحة (نفي) جريان (ملك المدعي) على ذلك الشيء وأنه له. فصار هذا النفي الصادر عن المدعى عليه مصحوبا بدليله هذا.

(و)لكن هذا الجواب - أيضا - (هو) جواب (ضعيف) لا ينتهض حجة على ما استدل به عليه (لأن اليد) والحيازة (تسقط دعوى المدعي) وتدفعها (شرعا) وهذا أمر قد تقرر بيانه وتفاصيل القول فيه في كتب الفقه وقصارى الأمر فيه أن الشرع جعله دليلا لدفع النزاعات ومنع الفتن (وإلا فـ)ـإنه بمقتضى العقل وجريان العادة هذا لا يفيد القطع؛ إذ (اليد) وهي التصرف والحيازة (قد تكون) حاصلة (عن غصب) وهو أخذ مال قهرا تعديا بلا حرابة (و)قد يكون

عن (عارية) وهي هبة المنافع مع استيفاء الملك، وقد تكون عن غير ذلك، وإذا كانت كذلك (فأي دلالة لها) على إثبات ذلك النفي على وجه القطع؟

(الشبهة الثانية وهي: أنه) يستحيل أو يعسر التكليف بالدليل على النفي إذ (كيف يكلف) النافي (الدليل) على ما أبداه من (النفي) وقال به (وهو) أمر (متعذر) لا سبيل إليه، فإقامته هذا الدليل من حيث العسر والتعذر (كإقامة الدليل) القاطع (على براءة الذمة) وخلوها من حق من الحقوق وقد تقدم أن ذلك محال قطعا. هذه هي صورة هذه الشبهة.

أما نحن (فنقول) مجيبين عنها: ليس الأمر كما ذكرتم فإن قولكم بعسر إقامة هذا الدليل و(تعذره غير مسلم) وغير مقبول (فإن النزاع) في هذا المقام (إما) أن يكون (في) الأحكام (العقليات) التي تعلم من جهة العقل فقط (وإما) أن يكون (في) الأحكام (الشرعيات) وهي التي تعلم من جهة الشرع وكلتاهما فقط يتأتى إقامة الدليل فيها على النفي إن حصل فيها.

(أما) الأحكام (العقليات فـ)ـإنه (يمكن أن يدل) أي أن يستدل ويحتج (على) ثبوت (نفيها) وانعدامها (بـ)ـدليل قاطع وهو (أن إثباتها) أي إثبات تلك الأحكام يؤدي و(يفضي إلى المحال، و)كل (ما أفضى) وأوصل (إلى المحال فهو محال) ممتنع لا يتصور؛ وذلك (كقوله تعالى: «لو كان فيهما ءالهة إلا الله لفسدتا» ومعلوم) على القطع (أنهما لم تفسدا) وإثبات فسادهما يفضي إلى المحال لأنه يصدم ضرورة الحس والعقل (فدل ذلك) وهو هذا الإثبات المفضي إلى المحال (على نفي) الإله (الثاني) فانتفاء الفساد دليل على انتفاء الإله الثاني، فهذا طريق يمكن من إثبات دليل النفي (ويمكن) كذلك (إثباته بـ)ـطريق آخر وهو (القياس الشرطي) وهو القياس الاستثنائي وهو على ضربين

متصل ومنفصل كما هو مفصل في علم المنطق وهذا القياس هو (الذي سميناه في المقدمة) المنطقية التي في أول الكتاب (طريق التلازم) والمراد به التقارن بين الإثبات والنفي (فإن كل إثبات له لوازم) لا تنفك عنه توجد بوجوده وتنتفي بانتفائه (فانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم) والأعم من هذا أن يقال: انتفاء المتلازمين لأنه يقتضي حصول التنافي بينهما على وجه الاشتراك والدوام (وكالمتحدي) المتنبئ (ليس نبيا إذ لو كان نبيا لكان معه معجزة) فاستدل على هذا النفي - ليس نبيا - بانتفاء لازم النبوة وهو المعجزة، وإنما وجب اقتران وتلازم النبوة والمعجزة، لأن التكليف بالإيمان بكون شخص ما نبيا من غير وجود ما يدل على صدقه من معجزة وبرهان غير جائز، والتكليف بتصديقه محال؛ (إذ تكليف المحال محال) على القول الراجح الحق.

وإذا انجلى وظهر أن طريق التلازم هذا موصل إلى إظهار الدليل على النفي والكشف عنه (فهذا طريق) يسلك إلى تحصيل هذا الغرض فليؤخذ به (وهو) الطريق (الصحيح) في ذلك.

(الطريق الثاني) وهو الاستدلال على انتفاء الشيء بعدم العلم به وبانتفاء الدليل على وجوده، وذلك بـ(أن يقال للمثبت) وهو من حكم بثبوت شيء ما: (لو ثبت) في واقع الأمر (ما ادعيته) وزعمت ثبوته (لعلم ذلك) إما (بضرورة) إن كان ذلك مما يدرك بالضرورة العقلية أو الحسية (أو) بـ(دليل) يقضي به ويدل عليه إن كانت الضرورة لم تقض به، (و) نحن على قطع نعلم أن ذلك لم يحصل لك عن ضرورة إذ (لا ضرورة مع الخلاف) والخلاف بيننا وبينك في ذلك ثابت (و) كذلك نعلم أنه (لا دليل) عليه (فيدل ذلك على) حصول (الانتفاء) والعدم لهذا الذي ادعيت ثبوته. هذه هي صورة هذا الجواب.

(و)لكن (هذا) الجواب جواب (فاسد) باطل (فإنه ينقلب على النافي) المستدل به على ثبوت ذلك النفي (فيقال له) في ذلك: (لو انتفى) هذا (الحكم) الذي قال به هذا المثبت (لعلم انتفاؤه) وعدمه إما (بضرورة) عقلية أو حسية (أو دليل) يدل على ذلك ويقضي به (و) نحن نعلم أنه (لا) توجد (ضرورة) توجبه (ولا دليل) يدل عليه، وهذا القلب يسقط هذا الجواب وينقضه، (و)صاحبه (لا يمكنه) في عضد قول هذا والتأصيل له (أن يتمسك) ويعتصم (بالاستصحاب) للنفي مدعيا أنه الأصل (بأن يقول ـ مثلا ـ: الأصل) هو (عدم إله ثان فمن ادعاه) أي ادعى وجوده وثبوته (فعليه) سوق (الدليل) والإتيان بالبرهان على ذلك وإنما لا يمكنه التمسك بذلك (إذ لا يسلم له أن الأصل) في ذلك وهو وجود إله ثان هو (العدم) والانتفاء وهذا (بخلاف البراءة الأصلية) في شأن التكليف وما تعلق به (فإن العقل قد دل على نفي الحكم) الشرعي التكليفي (قبل) البعثة وورود أدلة (السمع) به، وذلك (من حيث) قضى هذا العقل و(دل على أن الحكم) بالشيء وطلب فعله (هو التكليف) من حيث تعلقه بالعبد (و)هو (الخطاب من الله تعالى) و قد تقدم أن الحكم والخطاب شيء واحد عند الأشعري والتكليف بلا خطاب محال (وتكليف المحال محال) كما هو معلوم (فلو كُلفناه)؛ أي الحكم الشرعي؛ يعني لو كلفنا العمل بالحكم التكليفي سواء كان ذلك في العلميات والعمليات (من غير رسول مصدق) من ربه تعالى (بالمعجزات) والآيات (يبلغ إلينا) خطابه ـ تعالى ـ و(تكليفه) لنا (كان ذلك) التكليف (تكليف محال) وقد تقدم بيان كونه باطلا.

وهكذا بهذه الصورة ينفصل حال عدم الإله الثاني عن البراءة الأصلية من حيث الاستناد والاعتماد (فـ)ـقد (استندت البراءة الأصلية) من حيث وجودها

وثبوتها (إلى دليل عقلي) قضى بذلك - وقد تقدم بيانه - (بخلاف عدم الإله الثاني) فهو لم يستند إلى أي دليل عقلي حتى يساوي هذه البراءة في الثبوت والحصول.

(وأما قولهم) من وجه آخر (لو ثبت إله ثان) ووجد حقا (لكان لله) يعني من الله - فاللام بمعنى من - كقوله:

لنا الفضل في الدنيا وأنفك راغم ونحن لكم يوم القيامة أفضل

يريد لكان من الله - تعالى - الوحي بذلك بنصب آية (عليه) و (دليل) يدل عليه (ف)إنه قول باطل إذ لا دليل عليه (هو تحكم) محض (من وجهين:)

(أحدهما: أنه يجوز) عقلا بناء على أنه لا يجب على الله - تعالى - شيء على الإطلاق، وشرعا والله يحكم ما يريد، (أن لا ينصب الله تعالى) ولا يضع (على بعض الأشياء) وإن وجد (دليلا) يدل الناس عليه، فيعلمونه منه بل قد يخفيه عنهم (ويستأثر بعلمه) في علم الغيب عنده.

الوجه (الثاني) هو (أنه يجوز) عقلا وشرعا (أن ينصب عليه دليلا) يعلم منه ويدل عليه (و) لكن (نحن لا) نتفطن له و (لا نتنبه له) لموجب قد قضى بذلك (و) قد (يتنبه له بعض الخواص) من أهل الصفاء الإدراكي والنقاء الباطني ودقة النظر وحدة الفطنة، (أو بعضُ الأنبياء) ممن أراد الله أن يطلعه على ذلك (و) كذلك قد يتنبه له من (خصص بحاسة سادسة) وهو حاسة تتخطى مرتبة هذه الحواس الخمس العادية فيما تدركه من معارف وهي قوة خافية يشهد على وجودها آثارها وثمراتها، وهي تظهر غالبا إذا وجد من الأسباب ما يظهرها كالوقوع في كرب شديد أو أمر أليم، أو إرسال روحي قد يفضي إلى الاشتراك في الخطور على البال بين شخصين.

وقد أكثر الناس الكلام على هذه الحاسة وسطروا في بيانها ما سطروا، والقول فيها منشطر إلى ما هو وهمي لا مبالاة به وإلى ما هو مستند إلى معلومات وجودية والمصنف ـ كما ترى ـ يقول بوجود هذه الحاسة، وأنها قد يدرك بها هذا الدليل (و) كذلك يمكن أن يدرك بـ(ـذوق آخر) كالذوق العرفاني والإلهامي، و في هذا الشأن يجب أن تذكر حقيقة راسية وهي أن الآيات والدلائل التي نصبها الله ـ سبحانه ـ على أحكامه وعجائب قدرته مما قد لا يتساوى الناس في إدراكه والعلم به (بل الذي يقطع به) ويجزم بتحققه وحصوله هو (أن الأنبياء عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ يدركون أمورا) في عالم الشهادة وفي عالم الغيب بالوحي (نحن لا ندركها) ولا نستطيع إدراكها، (و) كذلك مما يقطع به (أن في مقدورات الله تعالى) التي قدرها والتي يجوز أن يقدرها (أمورا ليس في قوة البشر) الإدراكية الظاهرة والباطنة (معرفتها) وإدراكها على الإطلاق (و) كذلك (يجوز) عقلا وشرعا (أن يكون لله تعالى صفات لا تدرك) معانيها على أي وجه من هذه الوجوه (بهذه الحواس) العادية (ولا) تدرك كذلك (بهذا العقل) الذي فطرنا على النظر به (بل) قد تدرك (بحاسة سادسة أو سابعة) وهما قوتان إدراكيتان باطنيتان خفيتان ظهورهما على صفحة الإدراك والشعور مشروط بشروط غير معروفة بالضبط والحد والعد، ولكنها موجودة بشهادة الواقع (بل) إذ طردنا العمل بهذا الأصل، وهو أن الله تعالى لا يفهم كل كلامه ولا كل أدلته، كما أنه لم ينصب على كل المعارف أدلة تعرف منها فإنه (لا يستحيل) ولا يمتنع (أن تكون اليد) في قوله تعالى ـ مثلا ـ: «بل يداه مبسوطتان»، (و) كذلك (الوجه) في قوله تعالى مثلا: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ٢٧﴾ (عبارة عن صفات) الإلهية (لا نفهمها) بأي وجه من الوجوه. (و) معانيها لا سبيل لنا إلى فهمها إذ (لا دليل) منصوب (عليها) فتفهم منه

(ولو لم يرد) دليل (السمع بها) لنفيت، ولو نفيت (لكان نفيها خطأ) لأن الإنسان بطبعه ينكر ما جهله كيفما كان.

وإذا كان هذا أمرا جائزا (ف)ـإنه يصح أن يقال: (لعلـ) ـه يوجد (من الصفات الإلهية من هذا القبيل) والجنس (ما لم يرد) دليل (السمع بالتعبير عنه) وذكره (ولا فينا) أصلا (قوة دراكها) ومعرفتها. إذ ما لا تملك حاسته لا يمكن العلم به، ومن فقد حسا فقد علما، وكل حس فقدناه فاتنا علمه (بل لو لم يخلق لنا السمع لأنكرنا) وجود (الأصوات و) كذلك لولا السمع (لم نفهمها) أي لا نفهمها (و) هكذا سائر ما ندركه من مدركات فإنه (لو لم يخلق لنا ذوق الشعر) والإحساس بإيقاعه المطرب (لأنكرنا تفرقة صاحب) علم (العروض) بفتح العين (بين) الشعر (الموزون و) الشعر (غير الموزون) وهكذا سائر المدركات لنا فإنها على قدر ما زودنا به من حواس، وفطرنا معها (وما يدرينا) أي شيء يجعلنا على دراية بـ(أنـ)ـه ليس (في قدرة الله تعالى) أي فيما قدره وقضى بخلقه (أنواعا من الحواس) غير هذه التي جعلت لنا (لو خلقها لنا لأدركنا بها أمورا) معرفية ونظرية (أخر نحن ننفيها) وننكر وجودها (فكان هذا) في واقع الأمر نفيا و (إنكارا بـ)ـسبب (الجهل) وعدم الاطلاع (ورميا) لسهام القول (في) حال (العماية) وعدم الإبصار.

هذا ما يتعلق بالدليل في النفي في الأحكام العقليات.

و(أما) ما يتعلق بأضرب النفي في (الشرعيات فـ)ـإنك (قد تصادف) وتجد (الدليل عليها) متقررا (من) جهة (الإجماع) وذلك (كنفي وجوب صوم شوال) كغيره من الشهور سوى رمضان (و) نفي وجوب (صلاة الضحى) وغيرها من الصلوات المجمع على أنها غير واجبة، (أو) تصادف (النص) هو

الدليل عليها كقوله ﷺ (لا زكاة في الحلي) هذا ليس حديثا نبويا وإنما هو أثر مروي عن جمع من الصحابة وهم ابن عمر وعائشة وجابر وأنس وأسماء. وقد خالفهم جمع كبير من الصحابة في ذلك، (و)كذلك (لا زكاة في المعلوفة) وهذا ليس حديثا نبويا، وقد يكون مأخوذا بالمخالفة من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال سمعت النبي ﷺ يقول: «في كل إبل سائمة في كل أربعين ابنة لبون» رواه أحمد والنسائي وأبو داود، (أو) تصادفها أي تصادف تلك الأضرب من النفي مأخوذة (من قياس) يلحق به في النفي مقيس بمقيس عليه منفي وذلك (كقياس الخضروات) من جزر ولفت وبصل ودباء ونحو ذلك (على الرمان والبطيخ) بكسر الباء فاكهة معروفة وهو أنواع (المنصوص على نفي الزكاة) وعدم وجوبها (عنه) أي عن ما ذكر من الرمان والبطيخ، وذلك (كقول الراوي: «لا زكاة في الرمان والبطيخ بل هو عفو عفا عنه رسول الله ﷺ») هذا الأثر أخرجه البيهقي والدارقطني عن معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ قال: «فيما سقت السماء والبعل والسيل العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر وإنما يكون ذلك في التمر والحنطة والحبوب، فأما القثاء والبطيخ و الرمان والقضب فقد عفا عنه رسول الله ﷺ» وهذا خبر إسناده ـ كما قيل ـ ضعيف.

ثم إن هذا الذي ذكره المصنف من قياس الخضروات على ما ذكر من الرمان والبطيخ ما هو إلا من أجل التمثيل لا من أجل الاستدلال إذ ما ثبت في نفي الزكاة عن الخضروات من الأخبار أقوى ثبوتا وأصح سندا من حديث معاذ هذا في نفي الزكاة عن الرمان والبطيخ وما معهما، ولهذا فإنه لا وجه لهذا القياس سوى التمثيل والتصوير الافتراضي للبيان والإيضاح.

وهكذا يرد النفي الوارد في الشرعيات من حيث الاستدلال عليه إلى الإجماع والنص (و) لكن (قد لا يساعد مثل هذا الدليل) في كل نفي جرى في

أمر شرعي لعدم وجود هذا الدليل فليس كل منفي في الشرعيات يلفى له دليل نصي أو دليل إجماع، وبذلك (فـ)ـإننا إذا فقدنا هذا الدليل في جزئية ادعي فيها النفي وقيل به فيها (نبحث عن مدارك) أي أدلة (الإثبات) لهذا الحكم فيها على وجه الاستقراء فإن وجدناها صرنا إلى إثبات ذلك الحكم (فإذا لم نجد) شيئا من ذلك نتمسك به (رجعنا إلى الاستصحاب للنفي الأصلي) للحكم الشرعي، ذلك النفي (الثابت بدليل العقل وهو دليل عند عدم ورود) دليل (السمع) كما تقدم بيان ذلك وتقريره مفصلا.

(و) تفريعا عن هذا فإنه (حيث أوردنا في تصانيفـ)ـنا وكتبنا الموضوعة (في) بيان المسائل الفقهية التي جرى فيها (الخلاف) بين أهل المذاهب، وذكرنا قاعدة (أن النافي لا دليل عليه) إنما (أردنا به أنه ليس) واجبا (عليه دليل سمعي) يدل على ذلك النفي (إذ يكفيه) في القول بهذا (استصحاب) وملازمة (البراءة الأصلية التي كنا نحكم بها) ونجعلها حجة في نفي التكليف عن الخلق (لولا بعثة الرسول) وإرساله من رب العالمين (وورود السمع) به أي بهذا التكليف، وقد مضى بيان هذه الحقيقة بتكرار.

(فإن قيل) عدم العلم بوجود الشيء ليس هو العلم بانتفائه، وبيان ذلك ـ هنا ـ أن (دليل العقل مشروط) كونه حجة (بانتفاء) دليل (السمع المغير) لحكمه في مورده وموقعه (وانتفاء) دليل (السمع غير معلوم) إذ أقصى ما يبلغه المجتهد الباحث عنه هو عدم وجدانه وعدم العلم به (وعدم العلم به لا يدل على عدمه) لأنه قد يكون موجودا ولكنه لم يعثر عليه ولم يظفر به وبذلك فإنه (لا سبيل) له (إلى دعوى العلم بانتفائه) على القطع والجزم (فإن ذلك لا يعلم) إذ لا يحيط بالأدلة السمعية كلها أحد غير النبي ﷺ.

(قلنا) لقد أجبنا عن هذا السؤال فيما مضى ببسط و (قد بينا) فيه (أن) عدم الحكم و (انتفاءه تارة يعلم) علما ضروريا مقطوعا به، لوجود موجبه كالإجماع وذلك (كما في انتفاء وجوب صوم شوال، و) في انتفاء وجوب (صلاة الضحى) وما ماثل ذلك مما قطع بانتفائه من الأحكام الشرعية (وتارة) لا يعلم ولكن (يظن) ظنا غالبا، وذلك يحصل (بأن يبحث من هو من أهل البحث) والنظر الفقهي (عن مدارك الشرع) أي أدلته المتعلقة بما يبحث عنه من حكم، حتى يحصل له عنها الظن الغالب في ثبوت ذلك الحكم ـ النفي ـ (و) هذا (الظن) الحاصل (فيه) أي في هذا الثبوت (كالعلم) في المرتبة و الاعتبار (لأنه صادر عن اجتهاد) وقد أجمع أهل العلم الشرعي أن ظن المجتهد ينزل منزلة العلم في الاعتداد به والعمل بمقتضاه، لأن ما يكون عنه من حكم هو حكم الله ـ تعالى ـ في حق صاحبه المجتهد وحق مقلده فرفعت منزلته شرعا إلى مرتبة العلم بهذا الاعتبار الشرعي له، وبذلك كان هذا الظن بمنزلة العلم لأنه ـ كما سبق ذكره ـ كان عن اجتهاد (إذ قد يقول) صاحب هذا البحث قد استفرغت الجهد في البحث عن دليل سمعي في هذا الشأن ولم أجده، و (لو كان لوجدته، فلما لم أجده مع شدة بحثي) عنه (دل) ذلك (على أنه ليس بكائن) أي موجود، وما أنا في هذا الطلب إلا (كطالب متاع في البيت) الذي يحيط بصره بكل أرجائه، ويستطيع معرفة كل ما فيه (إذا استقصى) البحث والنظر فيه وقد تقدم إيراد هذا القول في الجواب عن هذا السؤال نفسه.

(فإن قيل: ليس للاستقصاء) ببلوغ الدرجة القصوى (غاية محدودة) إليها منتهاه، والبحث لا يستلزم هذا الأمر على كل حال (بل للبحث بداية) باعتبار حركة نفسية مسترسلة (و) له كذلك (وسط) ويكون كذلك باعتبار ما قبله وما بعده، (و) له أيضا (نهاية) يشعر بوجودها عندما يدرك المطلوب بذلك

البحث، وبناء على هذا (فـ)ـإنه يرد هنا سؤال وهو (متى يحل له) أي لهذا الباحث المجتهد (أن ينفي) ورود (الدليل السمعي المغير) لهذا الذي حكم به العقل من البراءة الأصلية في موضع ما؟

(قلنا:) هذا الأمر المدار فيه على ما اطمأنت إليه نفس المجتهد وانشرح له صدره بعد استفراغه الجهد المطلوب منه شرعا في ذلك فإنه (مهما) أي إن (رجع) طالبا معرفة هذا الأمر (إلى نفسه) وما كان عنها من فعل في هذا الشأن (فعلم أنه بذل) واستفرغ (غاية وسعه) ومنتهى جهده (في الطلب) لهذا الدليل، وصار في ذلك (كطالب المتاع في البيت) حتى غلب على ظنه عدم وجود هذا الذي يطلبه فقد حل له هذا النفي.

(فإن قيل:) قياس مدارك الشرع على البيت قياس فاسد لوجود فارق مؤثر بينهما يمنع هذا الإلحاق، فإن (البيت محصور) محدود الذات تتأتى الإحاطة به وبذلك (فطلب) تحصيل العلم و (اليقين) بما (فيه) من متاع وما ليس فيه منه أمر (ممكن) والعادة شاهدة على ذلك (و) أما (مدارك الشرع) وأدلته فإنها (غير محصورة) بحيث يتأتى لكل باحث عنها الإحاطة بها إحاطة الناظر للبيت به إذا بحث فيه عن شيء (فإن الكتاب) العزيز (وإن كان محصورا) من حيث عدد آياته (فالأخبار) والأحاديث النبوية (غير محصورة) ثم إنها قد تدرك ولكن لا يعلم حالها من جهة صحتها وضعفها وكونها ثابتة عن النبي ﷺ أو موضوعة أو مجهولة الحال (و)الحكم؛ إذ (ربما كان راوي الحديث مجهولا) حاله أو عينه ومن هو؟ فيكون مرويه باطلا.

(قلنا) جوابا عن هذا (إن كان) ما ذكر من (ذلك) وهو عدم القدرة على حصر أحاديث الأحكام مفروضا (في ابتداء الإسلام) وابتداء نقل الأخبار

والأحاديث النبوية (قبل انتشار) هذه الأحاديث و (الأخبار) وشيوعها بين الخلق (ف)ـإن (فرض كل مجتهد) وواجبه معين في (ما هو جهد) وطاقة ظنه و (رأيه) من ثمرة فقهية، يعمل بذلك ويفتي به (إلى أن يبلغه الخبر) النبوي الرافع لما هو عليه من رأي في ذلك (و) أما (إن كان) ذلك مفروضا فيما بعد ذلك أي (بعد) أن انتشرت و (رويت) هذه (الأخبار) والأحاديث (و صنفت) الكتب (الصحاح) فيها كصحيح البخاري وصحيح مسلم (ف)ـإن (ما دخل فيها) أي في هذه الأحاديث الصحاح ويعد منها (محصور عند أهلها) أي أهل هذه المصنفات (و) كل ذلك الذي يعد من الأحاديث الصحاح في الأحكام (قد انتهى إلى) سمع (المجتهدين) وعلمهم فهم على دراية بهذه الأحاديث كلها وقد (أوردوها) مستدلين بها في مجاري استدلالهم على آرائهم الفقهية (في مسائل الخلاف) أي المسائل التي وقع فيها الخلاف بينهم فذهبوا فيها إلى أحكام مختلفة وكل ذلك مسطور مودع في بطون الأسفار الفقهية وما جرى مجراها.

(وعلى) سبيل (الجملة) في المقال والبيان نورد خلاصة المضمون المعرفي الذي يجب أن يقرر هنا في نهاية هذه المسألة (ف)ـنقول إن (دلالة العقل على النفي الأصلي) وبقاء ما كان على ما كان أمر متقرر وثابت لكن دلالته على ذلك (مشروطة بنفي) يعني بانتفاء وعدم ورود (الدليل) السمعي (المغير) لهذا الذي تدل عليه من هذا النفي، إذن فهي دلالة معتبرة فيما تفيده من حكم لكنها مشروطة بما ذكر (كما أن دلالة العموم) على الشمول والاستغراق لكل ما صلحت له من أفراد (مشروطة) كذلك (بنفي) أي انتفاء وعدم ما يرفع ذلك، وهو الدليل (المخصص) له الذي يوجب له الاقتصار على بعض أفراده أو معانيه (و) هنا نذكر بما تقدم ذكره في شأن حالة الإدراك لهذا المغير (و)

هو أن (كل واحد من) الدليل (المخصص و) الدليل (المغير) لما ذكر (تارة يعلم انتفاؤه) فيكون إدراكه مقطوعا به (وتارة يظن) فقط كما تقدم بيان ذلك مبسوطا (وكل واحد) منهما أي من هذا المعلوم والمظنون (دليل في) هذا (الشرع) المنزل من رب العالمين.

(وهذا) القول (هو تمام الكلام) ومنتهاه (في) بيان هذا (الأصل الرابع) الذي هو الإجماع وبيان ما تعلق به من بحوث وثمرات أنظار أهل هذا الفن وغلات عقولهم وبيان ما تضمنه من مسائل.

(و) تمام هذا الكلام ومنتهاه (هو منتهى) وتمام (الكلام في القطب الثاني) من الأقطاب الأربعة التي تركب منها هذا الكتاب وصيغ منها. وهذا القطب الثاني كما هو معلوم ومبين فيما سبق هو (المشتمل على أصول الأدلة المثمرة) للأحكام التي هي الثمرات، هذه الأصول (التي هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل) وقد تقدم ذكر ذلك كله وبيانه مبسوطا.

خاتمة لهذا القطب

أي هذه المقالة هي (خاتمة لهذا القطب) وهي قد خصت (ببيان أن ثم) أي هنالك في أذهان الناس وما يعرض للنظر في أثناء البحث عن الأصول التي تبنى عليها الأحكام الفقهية (ما يظن) ويعتقد (أنه من أصول الأدلة) ومداركها (و)لكنه في واقع الأمر (ليس منها) كما سيأتي بيان ذلك.

وقوله «أصول الأدلة» يعني الأصول التي هي الأدلة -وبهذا تكون هذه الإضافة بيانية- ويجوز أن تكون الإضافة هنا بمعنى اللام، وعلى هذا تفسر الأدلة هنا بالأدلة الجزئية. فالكتاب ـ مثلا ـ أصل والنصوص أدلة الأحكام، وتفسر الأصول بمعنى المآخذ والمدارك. والكل جائز محتمل لصحة معناه.

(و) هذا الذي يظن أنه من هذه الأصول جملة من الأصول كما يراها من يقول بها ويعتقد أنها مستندات تسند إليها الأحكام الفقهية وأُسُساً تبنى عليها هذه الأحكام (وهي أربعة:)

أحدها: (شرع من قبلنا) أي ما شرعه الله تعالى من الأحكام للأمم السالفة على لسان أنبيائهم وما أوحي إليهم، والواردة في التوراة وما نزل على نوح وإبراهيم ومن على ملته قبل بعثة النبي ﷺ وليس لكل رسول شريعة تخص به، بل قد يكون مجددا لشريعة من سبقه كما هو معلوم.

(و)ثانيها: هو (قول الصحابي) وفتواه.

وثالثها: (الاستحسان) وهو في اللغة عد الشيء حسنا، وأما في الاصطلاح فسيأتي كشف الغطاء عنه.

(و)رابعها: (الاستصلاح) وهو ـ هنا ـ لغة عد الشيء مصلحة معتبرة، ومعناه اصطلاحا سيأتي.

(فهذه) هي الأصول التي يعتقد أنها من الأصول الفقهية وهي ليست كذلك، ونظرا إلى تعلق النظر الأصولي بها فإنها (هي أيضا) يحتاج إلى فهمها و معرفة حالها وعليه فإنه (لابد من شرحها) ونشر مضمونها ليتصورها طالب هذا الفن ويعلم حالها وهل هي في واقع الأمر والنظر الفقهي من هذه الأصول أم لا؟

وإذا تقرر هذا وثبت فلنصر إلى بيانها وكشف الغطاء عنها قائلين وبالله - تعالى - التوفيق والسداد والرشاد.

الأصل الأول

أي هذا -والإشارة إلى ما في الذهن- هو (الأصل الأول من) هذه (الأصول الموهومة) في رأي المصنف وما ذهب إليه في تفسير الأصل؛ والموهومة هي التي حصل عن طريق الوهم كونها أصولا فصاحبها واهم، وهي موهومة فالوصف على هذا حقيقي، لكن وصفها بالأصول إنما هو باعتبار عقيدة واهم ذلك، وليس بلِحاظ الحقيقة، إذ التعبير المناسب للحقيقة: الأمور الموهوم أنها أصول أو الأمور الموهومة أصولا.

وبهذا فإنه لم يتحقق لها الاتصاف بالأصالة في واقع الأمر، وإنما هي كذلك في ذهن الواهم، إذ لو تحقق لها ذلك لكانت أدلة الأحكام ومداركها، ولا يضر بعد ذلك ما كانت عنه من علم، أو وهم. نعم قوله الموهومة يشعر بأنها ليست أصولا على الحقيقة.

وهذا الأصل الأول من هذه الأصول هو (شرع من قبلنا) الصادر (من الأنبياء) والمرسلين للأمم الماضية، وذلك (فيما لم يصرح) صاحب (شرعنا) الإسلامي (بنسخه) ورفعه، وبذلك انحصر الكلام هنا فيما لم ينسخ من الأحكام التي شرعت لمن قبلنا.

(و) لتحصيل البيان الشافي الكافي في هذا الموضوع وما تعلق به (نقدم على) الكلام على (هذا الأصل) والبحث في مضامينه وإيراد ما أثمرته الأنظار في ذلك ذكر (مسألة) يتمهد بها القول إلى ذلك وهذه المسألة (هي أنه ﷺ قبل مبعثه) كان يتحنث فـ(ـهل كان) في ذلك الظرف يتحنث (بشرع أحد من الأنبياء) والرسل أم كان يلهم ما به يتعبد فقط؟

قد وقع الخلف بين أهل العلم في تعين ذلك (فمنهم من قال: لم يكن متعبدا) قبل البعثة بشيء من شرائع من سلف من الأنبياء والرسل على الإطلاق قطعا.

قال الزركشي: «وحكاه في المنخول» عن إجماع المعتزلة. وقال القاضي في «مختصر التقريب» وابن القشيري: هو الذي صار إليه جماهير المتكلمين. ثم اختلفوا فقالت المعتزلة بإحالة ذلك عقلا، إذ لو تعبد باتباع أحد لكان عصى من مبعثه، بل كان على شريعة العقل. قال ابن القشيري: وهذا باطل إذ ليس للعقل شريعة. وذهبت عصبة أهل الحق إلى أنه لم يقع ولكنه ممتنع عقلا. قال القاضي: وهذا نرتضيه وننصره، لأنه لو كان على دين لنقل، ولذكره عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، إذ لا يظن به الكتمان.(١)

وقال إمام الحرمين: «وذهب ذاهبون من المعتزلة إلى أن التعلق بشرع من قبلنا غير جائز عقلا وبنوا مذهبهم على أن ذلك لو قدر لأشعر بحطيطة في شريعتنا ولتضمن ذلك أيضا إثبات حاجة إلى مراجعة من قلنا وهذا حط من مرتبة الشريعة وغض من منصب المصطفى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

وصار صائرون إلى أن ذلك لا يمتنع عقلا ولكنه ممنوع شرعا واعتصموا بما روي أن رسول الله ﷺ بلغه أن عمر كان يراجع اليهود في أقاصيص بني إسرائيل فسأله رسول الله ﷺ عن ذلك ونهاه عن صنيعه وقال: «لو كان ابن عمران حيا لما وسعه إلا اتباعي»(٢) هذا ما ذكره إمام الحرمين، والمعروف أن عمر كان يقرأ التوراة فوجده النبي ﷺ فأنكر عليه كم سيأتي.

(ومنهم) أي من اهل العلم هؤلاء (من قال) أنه (كان) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (متعبدا) قبل مبعثه بشرع من قبله من الأنبياء، (ثم) إن أرباب هذا القول اختلفوا في تعيين هذا الشرع الذي تعبد عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ عليه فـ (منهم من نسبه) يعني نسب تعبده هذا (إلى) شرع (نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ) مستدلا بقوله -

---

(١) البحر المحيط / ٦ / ٤٠ (٢) البرهان / ١ / ١٨٩

تعالى ـ ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ (وقوم نسبوه إلى) شرع (إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ) قال الزركشي: «قيل: إبراهيم، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ﴾، وحكاه الرافعي في «كتاب السير» عن صاحب البيان» وأقره، وقال الواحدي: إنه الصحيح، قال ابن القشيري في المرشد» وعزي للشافعي، وقال الأستاذ أبو منصور: وبه نقول، وحكاه صاحب المصادر» عن أكثر أصحاب أبي حنيفة، وإليه أشار أبو علي الجبائي.[1]

(وقوم نسبوه إلى) شرع (موسى و)نسبه (قوم إلى) شرع (عيسى عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ) قال الزركشي: «وقيل: عيسى، لأنه أقرب الأنبياء إليه. ولأنه الناسخ المتأخر. وبه جزم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني فيما حكاه الواحدي عنه. لكن قال ابن القشيري في المرشد»: ميل الأستاذ أبي إسحاق إلى أن نبينا محمدا ﷺ كان على شرع من الشرائع ولا يقال كان من أمة ذاك النبي كما يقال كان على شرعه.[2]

(والمختار) عندنا (أن جميع هذه الأقسام) التي تفيدها هذه الأقوال حصولها (جائز عقلا) غير ممتنع الوقوع (لكن الواقع منه) المعين (غير معلوم) لنا (بطريق قاطع) ثم إن هذا الأمر لا ينبني عليه حكم شرعي عقدي ـ على الأصح ـ ولا عملي، (و)من المعلوم أن (رجم) أي رمي (الظن) ليقع التعلق به (فيما لا يتعلق به الآن) بعد ورود هذه الشريعة الإسلامية (تعبد) ولا ينبني عليه تكليف بأمر عبادي (عملي) لا غناء فيه و(لا معنى له) في حقيقة الأمر. هذا ظاهر حال هذا الموضوع، لكن قال الجويني: «وهذا ترجع فائدته وعائدته إلى ما يجري مجرى التاريخ ولكن مأخذه الأصول» وعلى كل فإن هذا الأمر؛ -وهو تعبده عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- جائز.

(١) البحر المحيط / ٦ / ٣٩
(٢) البحر المحيط / ٦ / ٣٩

(فإن قيل) هذا الذي جوزتموه غير جائز فإنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لم يكن متعبدا على أي شرع سبق لأي ملة مضت و(الدليل القاطع على أنه لم يكن على) أي (ملة) من تلك الملل (أنه لو كان) على ملة منها (لـ)ـاعتز بذلك و (افتخر به أولئك القوم) الذين هم على تلك الملة (و)لـ(ـنسبوه إلى أنفسهم) إذ قد يقولون: إنه منا والدليل على ذلك أنه كان يتعبد على وفق شرعنا وملتنا (ولكان) ذلك معلوما في حقه إذ (يشتهر) وينتشر شائعا (تلبسه بشعارهم) وهو ما به يختصون من أحوال ظاهرة دينية وأفعال عبادية (و)مثل هذا مما (تتوفر الدواعي على نقله) فلو كان هذا موجودا وحاصلا في واقع الأمر ما خفي بل سينتشر العلم به، ويشيع، وهذا القول أصله للقاضي.

(قلنا: هذا) غير مسلم فإنه (يعارضه) ويكف حجيته (أنه لو كان منسلخا) مجردا (عن التكليف والتعبد بالشرائع) كلها على وجه الإطلاق (لظهر مخالفته أصناف الخلق) وانفراده عنهم بحاله هذا، لأنه لن يكون موافقا لأي شرع مضى وسلف حتى شرع إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ و ملته، وبهذا يكون حاله قد (توفرت الدواعي) النفسية والمعرفية)على نقله(. وهذا كله لم يحصل منه شيء (ويشبه أن يكون اختفاء حاله) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في هذا الشأن (قبل البعثة معجزة خارقة للعادة) إذ كيف كان على حال في هذا الشأن بلا ريب، ولم يعلم به أحد (و)لا اطلع عليه أن (ذلك من عجائب أموره) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ. قال إمام الحرمين: «كانت العادة انخرقت برسول الله ﷺ في أمور منها: انصراف الناس عن أمر دينه والبحث عنه».[1]

هذا لب ما استدل به من يرى جواز كون النبي ﷺ متعبدا بشرع سبق لكنه غير معين.

(١) البرهان م ١ / ١٩٢.

(وللمخالف) في ذلك ـ وهو من يرى تعيين هذا الشرع في اتباع موسى وعيسى؛ وقال: إنه متعبد بشرعهما ـ (شبهتان:)

(الأولى) منهما: قولهم: (إن موس وعيسى دعوا إلى) الدخول في (دينهما كافة المكلفين من عباد الله تعالى فكان هو) أي النبي ﷺ (داخلا في العموم) أي عموم من دُعوا إلى ذلك ومن كلفوا به باعتبار أنه قد جاء من بعدهم وكان ما شرعاه هو الذي يتعبد به من كان مؤمنا في ذلك الزمان.

(وهذا) قول (باطل) وفاسد (من وجهين:)

(أحدهما: أنه لم ينقل إلينا على) طريق (التواتر عنهما) أي عن موسى وعيسى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ثبوت (عموم) دعوتهما للخلق وشمولها لهم مدركٌ من (صيغة) عامة صرحا بها وهي دالة على ذلك (حتى ننظر في فحواه) أي فحوى ذلك العموم والمراد بالفحوى ـ هنا ـ المعنى والمدلول، إذ قد ثبت أنه لم ينقل عنهما شيء صحيح واضح الدلالة من ذلك (ف)ـإنه (لا مستند لهذه الدعوى) أي دعوى كون موسى وعيسى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ مرسلين إلى الناس كافة (إلا المقايسة) أي مقايسة دين موسى ودين عيسى ومساواتهما (بدين نبينا ﷺ) الذي هو الدين العام المنزل للناس كافة، (والمقايسة) والمساواة بطريق القياس (في مثل هذا) الموضع الذي لا يصح فيه القياس، ولا يجري؛ إذ لا يعلم فيه جامع مقايسة (باطلة) ثم إن الله ـ تعالى ـ فضل الرسل بعضهم على بعض فليسوا سواء في مراتبهم ودرجاتهم وكذلك كانت أديانهم ـ أي شرائعهم ـ فإنها مختلفة، ولا شك أن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يرسل إلا إلى بني إسرائيل فرسالته لم تتعدّ إلى بني إسماعيل بل كان كل نبي بين موسى وعيسى يبعث إلى قومه فلا تتعدى رسالته قومه، حتى نقل المفسرون أن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ

لم يبعث إلى أهل مصر، بل لبني إسرائيل وليأخذهم من القبط من يد فرعون، ولذلك لما جاوزوا البحر لم يرجع إلى مصر لتعم فيها شريعته، بل أعرض عنهم إعراضا كليا، وبهذا يتقرر أن شريعة موسى وعيسى خاصة بمن أرسلا إليهم من قومهما، وأقوى ما يتمسك به في ذلك هو أنه لم يرد في ذلك دليل يفيد هذا العموم كما تقدم ذكر ذلك (وإن) سلم أنه (كان) في ذلك ما يفيد هذا الـ(ـعموم) وأنه ثابت فيه (فلعله استُثني منه مَن ينسخ شريعتهما) ويرفعهما وهو النبي ﷺ كما هو معلوم.

الوجه (الثاني:) هو (أنه ربما كان زمانه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ زمان فترة) بفتح الفاء أي انقطاع (الشرائع واندراسها) وزوالها من حيث العلم بها والعمل بمقتضاها (وتعذر القيام بها) أي بوظائفها وشعائرها (ولأجله)؛ يعني وبسبب وجود هذا الحال قائما بهذه الشرائع بالخلق فهي مندرسة والخلق على جهل بها (بعث) النبي ﷺ وأرسل لرفعه وإحياء ما اندثر من ذلك واندرس من الأمور العقدية وتشريع ما ورد به الوحي من رب العالمين إليه.

وإذا تقرر وثبت هذا (فمن أين يعلم) ويؤخذ (قيام الحجة على تفصيل شريعتهما) عن شرائع غيرهما من الرسل الآخرين، ثم يقال: إنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ كان عليهما، أو على إحداهما.

(الثانية من شبههم:) تقدم أن المصنف قد ذكر أن لهؤلاء في هذا المقام شبهتين فقط، وهنا صرح بأن لهم شبها، ويمكن أن يكون أراد بالشبهتين ما هو أقوى من شبههم فاقتصر عليه تصريحا وإيرادا، وإن كانت لهم شبه أخرى وهو الصحيح، كما يعلم ذلك من كتب أخرى كالمعتمد للبصري وغيره. ومثل هذه الأمور توجه بأي وجه محتمل يرفع التعارض فيها فالخطب فيها سهل.

أما هـذه الشبهة الثانية فهي قولهم: (إنه كان) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (يصلي) أي يعبد الله ـ تعالى ـ بهيئة بدنية معينة (ويحج البيت) الحرام أي يطوف به ويعظمه (ويتصدق) ويزكي (ويذبح الحيوان) ليحله بذلك (ويجتنب الميتة وذلك) كله (لا يرشد إليه العقل) فلا يدرك حسنه إلا من جهة الشرع.

(قلنا:) إن (هذا) القول (فاسد) وباطل (من وجهين:)

(أحدهما: أن شيئا من ذلك) الذي ادعي أنه ـ عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ ـ كان يتعبد به (لم يتواتر) ولم ينقل (بنقل مقطوع به) يفيد العلم الذي يحتاج إليه في هذا المقام، (و) عدم حصول العلم بذلك فيه يَكُر على هذا الادعاء بالإبطال إذ (لا سبيل إلى إثباته بالظن) لأنه أمر علمي أصولي فلا بد في إثباته من دليل قطعي يفيده، هذا إن وجد ما يفيد هذا الظن، والصحيح أنه لم يثبت لا بدليل قطعي ولا بدليل ظني أنه ـ عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ ـ حج أو اعتمر أو زكى أو أمر بذلك قبل البعثة.

الوجه (الثاني:) هو (أنه ربما ذبح الحيوان) وأكل لحمه (و) ربما (ركبه) وحمل عليه (بناء على أنه لا تحريم) لشيء أيا كان (إلا بـ)ـورود ما يدل على ذلك وهو دليل (السمع) الدال على ذلك من الكتاب والسنة (و)من المعلوم المقطوع به عند أهل السنة أنه (لا حكم) شرعي متعلق بأفعال المكلفين تعلق تنجيز (قبل ورود الشرع) والبعثة النبوية (و)قد يكون عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (ترك) أكل (الميتة عيافة) ـ بكسر العين ـ أي كراهة وتقذرا (بالطبع) أي بطبعه أي حالته النفسية المخصوصة (كما ترك) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (أكل الضب عيافة) كما ورد في الصحيح أنه ﷺ دخل هو وخالد بن الوليد بيت ميمونة فأتي بضب محنوذ فأهوى إليه رسول الله ﷺ بيده فقال بعض النسوة: أخبروا رسول الله ﷺ بما يريد أن يأكل فقالوا: هو ضب يا رسول الله فرفع يده فقلت ـ القائل خالد بن

الوليد ـ: أحرام هو يا رسول الله؟ قال: لا ولكن لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه». (و)أما (الحج والصلاة) فإنهما (إن صح) أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ قد أتاهما (فلعله) أتاهما (تبركا بما نقل جملته) من ذلك وروي (عن أنبياء السلف) و من مضى من الأمم (وإن اندرس) واندثر (تفصيله) وصورته التامة، كما إذا علم ﷺ أن إبراهيم كان يحج إلى البيت وأنه كان يصلي لربه، فاتبعه في ذلك وهو الذهاب إلى البيت والطواف به ـ مثلا ـ وكذلك الصلاة وإن كان لا يعلم حقيقة ذلك كله على وجه التفصيل وتمام الهيئة فيه وقد أجاب أبو الحسين البصري عن هذا أيضا بجواب مضى فيه على وفق أصوله الاعتزالية فقال: «فالجواب أنه لم يثبت أنه حج واعتمر قبل البعثة وتولى التزكية بنفسه ولا أمر بها، وأما أكل اللحم المذكى فحسن في العقل لأنه ليس فيه ضرر على أحد وفيه منفعة للآكل، وأما ركوب البهائم والحمل عليها فحسن في العقل عند الشيخ أبي هاشم لأنه ضرر يؤدي إلى نفع أعظم منه وهو القيام بمصالحها وإيصال النفع إليها، وأما الطواف بالبيت فيحتمل أن يكون إنما فعله ليتشاغل كما يتشاغل الإنسان بالمشي ويستروح إليه إذا كان مفكرا وعلى أنه ليس يجب أن يكون فعله لذلك كثيرا حتى يمتنع عليه، وأما تعظيمه للبيت فيحتمل أن يكون عظمه لأن إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عظمه والعقل يقتضي حسن تعظيم أماكن الأنبياء وتمييزها وتعظيم ما عظموه ما لم يثبت نسخه».[1]

هذا منتهى الكلام على مسألة كونه ﷺ متعبدا بشرع من قبله بعد بعثته.

(ونرجع الآن إلى) بيان (الأصل المقصود) والكلام على مضامينه وما أفاده النظر الأصولي في شأنه من ثمار (و) هذا الأصل (هو أنه) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ

(١) المعتمد، ٢/ ٣٣٧.

(بعد بعثته هل كان متعبدا بشريعة من قبله) من الأنبياء ـ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ـ أو لا؟ هذه هي صورة هذا الأصل.

(و)أما (القول) الذي سيورد في ذلك فإنه سيكون (في) شأن (الجواز العقلي) له بحيث ينظر في حصول هذا الجواز في حقه أو لا ؟ (و)كذلك سيكون هذا الكلام في (الوقوع السمعي) يعني في ورود الدليل السمعي بذلك، ووقوع الطلب الشرعي للنبي ﷺ بذلك.

فانحصر الكلام هنا في هذين المطلبين: جواز هذا الأمر عقلا ووقوعه شرعا، فلنصر إلى إيراد ذلك مبسوطا وعرض صورته تامة.

(أما الجواز العقلي) لذلك (فهو حاصل) وواقع (إذ الله تعالى أن يتعبد عباده) أي أن يجعلهم عابدين له (بما يشاء من شريعة سابقة) لأنبياء مضوا وأمم تقدم وجودها؛ كما حصل لأمم تقدمت (أو) يتعبدهم بشريعة (مستأنفة) جديدة محدثة من حيث إظهارها والتكليف بها (و) كل ذلك (لا يستحيل) ولا يمتنع (منه شيء لذاته) إذ لا يحمل أي وجه من وجوه التناقض (و) كذلك (لا) يستحيل (لمفسدة فيه) توجب منعه، كمنقصة تلحق النبي ﷺ بذلك، أو عدم نسخ شريعة الإسلام لما قبلها وما ماثل ذلك مما يعد مفسدة عقدية.

(وزعم بعض القدرية) أي بعض المعتزلة (أنه لا يجوز بعثة نبي إلا بشرع مستأنف) يخص به (فإنه إن لم يجدد أمرا) أي إن لم يأت بأمر جديد في العبادات والمعاملات وتصحيح معتقدات (ف)إنه (لا فائدة في بعثته) وإرساله، وبعثتُه وإرساله بلا فائدة عبث والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ منزه عن العبث فـ(ـلا) يتصور أن (يرسل الله تعالى رسولا بغير فائدة)، وغرض المعتزلة من قولهم هذا كما يدل عليه ظاهره وسياقه أنه لا بعثة لأي نبي إلا بفائدة جديدة (و) لكن (يلزمهم

على) قولهم (هذا تجويز) إرسال النبي و(بعثته بمثل تلك الشريعة) السابقة (إذا اندرست) وانمحت معالمها وشرائعها (و) كذلك (إرساله بـ)ـشريعة (مثلها إذا كانت) هذه التي أرسل بها (قد اشتملت) واحتوت (على زوائد) من الأحكام العبادية أو غيرها (و) كذلك يلزمهم (أن يكون النبي الأول مبعوثا) مرسلا (إلى قوم و) أن يكون النبي (الثاني مبعوثا إليهم وإلى غيرهم) فهذا كله فيه فائدة زائدة، وبذلك فإن قولهم هذا لا يستلزم أن يبعث كل نبي بشرع جديد ولا يدل عليه بل يكفي تعلق فائدة بذلك، (و) لكن (لعلهم يخالفون) على وجه الحصر فيما (إذا كانت) الشريعة (الأولى غضة طرية) أي جديدة على تمام في جميع خصائصها وصفاتها لم يمسسها تبديل ولا تغيير، ولا ذبول، فهي مثل النبتة الغضة الناعمة الناضرة الطرية اللينة في صورتها (ولم تشتمل) الشريعة (الثانية على مزيد) من الأحكام والشعائر على الأولى.

هذا ما يتعلق بأمر ما يلزم من هذا القول.

أما هذا الأمر وهو التعبد بشرع من سبق من ناحية الحكم العقلي فيه (فـ)ـإنا (نقول) فيه: إنه أمر جائز عقلا و (يدل على جوازه ما يدل على جواز نصب دليلين) على حكم واحد لتقوية حصوله وثبوته (و) ما يدل على جواز (بعثة رسولين) وإرسالهما (معا) إلى أمة واحدة (كما قال تعالى: «إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث فقالوا إنا إليكم مرسلون»، وكما أرسل موسى وهارون) أخوه إلى بني إسرائيل (و) مثله إرسال (داوود و)نجله (سليمان) معا إلى أمتهم. فكل ذلك على سنن واحد من حيث دليل جوازه العقلي وهو التقوية والتعزيز والعضد بالمؤكد والمقوي والمكمل وإقامة الحجة على الناس بذلك، وهذا العضد والتكميل والتقوية لا يجري في التبليغ الإلهي للأحكام وحده (بل) تجده قائما بخلق الخلق و تصويرهم وذلك (كخلق

العينين) للإبصار بهما جميعا (مع) حصول (الاكتفاء في الإبصار بإحداهما فقط) كما عليه الأعور المكتفي بعين واحدة في إبصاره.

(ثم) إن (كلامهم) أي كلام هؤلاء المعتزلة هنا إنما صاروا إليه (بناء على طلب الفائدة) والمصلحة (في أفعال الله ـ تعالى ـ و)القول بذلك ما هو إلا كلام باطل إذ القول بذلك ما (هو) إلا (تحكم) أي قول لا دليل عليه ولا برهان، كما سبق ذكر ذلك مرارا.

هذا ما يتعلق في هذا الشأن بالجواز العقلي.

(وأما الوقوع) لذلك وهو التعبد بشرع من قبلنا الثابت بالدليل (السمعي) من الكتاب والسنة (فـ)ـأول ما يبدأ به من ذلك أن نقول: (لا خلاف) بين المسلمين (في أن شرعنا) الذي مادته الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين (ليس بناسخ جميع الشرائع) السابقة له من حيث تعبد الناس بها ولا رافع لها (بالكلية) بحيث لم يبق منها شيئا، بل نسخ بعضها دون بعض (إذ لم ينسخ) العقائد الواردة فيها كـ(ـوجوب الإيمان) بالله ـ تعالى ـ وكتبه ورسله واليوم الآخر، وما ماثل ذلك (و) كذلك لم ينسخ منها (تحريم الزنا) وإن نسخ شيئا من مفهومه وحده (و) كذلك لم ينسخ تحريم (السرقة و) تحريم(القتل) للنفس التي حرم إلا بالحق (و)تحريم (الكفر) بما أوجب الله تعالى الإيمان به بل استمر تحريم ذلك كله في هذا الشرع (ولكن حرم الله عليه) أي على النبي ﷺ كما حرم على غيره من الناس بعد بعثته ما ذكر من (هذه المحظورات) وما ماثلها (بخطاب مستأنف) منزل عليه من ربه (أو بالخطاب الذي نزل على غيره) من الأنبياء والرسل السابقين (وتُعبّد) أي تعبد الله ـ تعالى ـ عباده بعد بعثته عليه الصلاة والسلام باستمرار ما تقرر فيه من حكم سابق و(استدامته) بحيث

يستصحب ذلك الحكم فيه بلا تبديل له ولا تغيير، وبهذا يتقرر أنه (لم ينزل عليه الخطاب) المتعلق بالأحكام الشرعية (إلا بما) أي فيما (خالف شرعهم) أي شرع من سلف، وقد تكون الباء في قوله بما بمعنى «مع».

وإذا قلنا: إنه لا ينزل الخطاب على النبي ﷺ إلا بما خالف شريعة من سبق (فـ)إنه (إذا نزلت) بالمسلمين (واقعة لزمه) أي لزم النبي ﷺ والمسلمين (اتباع) ما ورد في (دينهم) أي دين هؤلاء الأنبياء السابقين من دليل على حكمها والعمل به (إلا إذا أنزل عليه) أي على النبي ﷺ (وحي مخالف لما) ورد في الشرع (السابق) من حكم. وإذا تقرر عندك هذا الذي انتهى إليه القول هنا وعرفت حاله وأدركت أنه ينتهي إلى أن الترتيب في بناء الحكم الشرعي الفقهي يجب أن يبدأ في البحث عنه أولا في شرع من قبلنا، فإن وجد ولم ينسخ عمل به وإن وجد ونسخ بشرعنا عمل بما في شرعنا، إذا علمت هذا (فـ)ـاعلم أن (هذا) هو الذي (يرجع إليه الخلاف) في هذا المقام، وما استدل به عليه سيأتي كما ساقه من يرى هذا الراي وينصره.

(و)أما نحن فإننا نقول المذهب (المختار) الراجح عندنا (أنه ﷺ لم يتعبد) بالبناء للفاعل أي لم يعبد الله ـ تعالى ـ ويجوز أن يبنى للمفعول أي لم يتعبده الله تعالى (بشريعة من قبله) من الأنبياء والمرسلين على الإطلاق، (و) هذا (يدل عليه) ويقتضيه (أربعة مسالك) توصل إليه لأنها أدلته وحججه التي يتوصل بها إليه.

(المسلك الأول) منها: هو حصره ﷺ أصول الأحكام في هذا الدين في الكتاب والسنة والاجتهاد فقط وذلك (أنه ﷺ لما بعث معاذا) بن جبل (إلى اليمن) واليا وقاضيا على أهلها (قال له: بم تحكم) أي بم تقضي بين الناس

وبم تفتيهم (قال: بالكتاب) أي القرآن الكريم (والسنة) يعني السنة النبوية (والاجتهاد) إعمال النظر والرأي اعتمادا على القياس كما هو ظاهر كلامه. وقد تقدم ذكر هذا الحديث بلفظه وهو مروي بألفاظ مختلفة، وهو حديث فيه مقال، ولكن قد صححه ابن عبد البر وابن القيم (و)مأخذ الاحتجاج به هنا ووجهه هو أن معاذا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (لم يذكر) في معرض ذكره أدلة ما يقضي به ويحكم (التوراة و)لا (الانجيل و) لا (شرع من قبلنا) وإنما اقتصر على هذه الأدلة الإسلامية المحضة (فزكاه رسول الله ﷺ وصوبه) أي أكد مقاله هذا وحكم بصوابه إذ قال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله» ـ رواه أحمد وأصحاب السنن وغيرهم.

(و)هكذا يثبت بهذا الحديث أن شرع من قبلنا مما ورد في التوراة والإنجيل ليس من مآخذ الأحكام وأدلتها في هذا الدين إذ (لو كان ذلك من مدارك الأحكام) وأدلتها فيه (لما جاز العدول) والمصير (إلى الاجتهاد) والقياس (إلا بعد) فقد الاستطاعة على العثور على الحكم فيه و (العجز عنه) إما بعدم القدرة على الاطلاع عليه وإما بعدم وجود ذلك الحكم فيه بعد استفراغ الجهد في البحث عنه فيه. والنبي ﷺ لا يقر على ما ليس حقا على وجه تام، والمقام مقام بيان وارد جوابا عن سؤال عام، فلا بد فيه من الاستقصاء حتى يساوي السؤال في عمومه وشموله، فلو وجد دليل آخر ما تركه معاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بموجب حال المقام، ولو تركه عن نسيان وجهل لبين له ﷺ ذلك، ولذكره به.

(فإن قيل:) ليس الأمر كما ذكرتم فهو ـ أي معاذ ـ (إنما لم يذكر التوراة والإنجيل) بلفظ صريح (لأن في الكتاب آيات تدل على) الحكم بهما و (الرجوع إليهما) فاكتفى بذلك عن التصريح بهما. وسيأتي ذكر هذه الآيات وسوقها حججا على هذا الأمر.

(قلنا:) لا دليل على مدعاهم هذا و (سنبين) ثبوت (سقوط تمسكهم بتلك الآيات) وانهيار اعتصامهم بها حتى يتبين أن الكتاب ليس فيه ما يدل على هذه الدعوى، (بل) ورد (فيه) ما ينقضها ويهدمها وهو (قوله تعالى: «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا»)، وهذا يفيد ويقتضي اختصاص كل أمة بشرعتها ومنهاجها (و)هذا يعضده ما روي من أن النبي ﷺ (قال) لعمر حين رأى معه صحيفة فيها شيء من التوراة: أفي شك أنت يا ابن الخطاب ألم آت بها بيضاء نقية (لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي). أخرجه أحمد والبيهقي وأبو يعلى وغيرهم. ومقتضى هذا كله الاقتصار على ما اختص به المسلمون من أدلتهم (ثم نقول) إذا كان المتضمن من الأدلة في غيره يسكت عنه اكتفاء بذكر الدليل الذي تضمنه واحتوى عليه فإن (في الكتاب ما يدل على) وجوب (اتباع السنة) النبوية والعمل بها (و) كذلك (القياس) فإنه ورد في الكتاب ما يدل على أنه دليل وحجة شرعية؛ (فكان ينبغي) بناء على هذه الدعوى (أن يقتصر) معاذ (على ذكر الكتاب) ويسكت عما سواه من ذلك (فإنْ شرع في التفصيل) بذكر ما تضمنه الكتاب من ذلك ـ وهذا ما فعل ـ (كانت الشريعة السابقة) لو كانت متضمنة في الكتاب أولى بالذكر من القياس والرأي (وأهم مذكور) في ذلك لأن ما لم يحرف منها من الوحي أخذ، ثم إنها قد يغفل عنها فيكون ذكرها لذلك أولى.

(فإن قيل:) الألف واللام في الكتاب للعموم وبذلك (اندرجت التوراة والإنجيل تحت) اسم (الكتاب) هذا (فإنه اسم يعم كل كتاب) ثم يخصص بما هو سماوي منه لأنه هو الحجة في الدين وشعائره وشرائعه.

(قلنا:) هذا مردود بالعرف اللغوي عند نافي هذا اللفظ فإنه (إذا ذكر الكتاب والسنة) مقترنَيْن في اللفظ أو ذكر في معرض الاستدلال والاحتجاج

كقولنا: هذا دليله من الكتاب أو ما ماثل ذلك فإنه (لم يسبق إلى فهم) وذهن (المسلمين سوى القرآن) الكريم. (وكيف يفهم) من قول معاذ: «الكتاب» (غيره) أي غير القرآن الكريم (ولم يعهد من معاذ) أو يعرف عنه (قط تعلم التوراة والانجيل) والاطلاع عليهما (والعناية) والاهتمام (بتمييز المحرف المبدل لفظا أو معنى أو لفظا ومعنى معا (عن غيره) مما ليس كذلك (كما عهد منه تعلم القرآن) والعناية به حتى كان ممن جمعه في زمانه ﷺ. (و)أما ما ذكر من التوراة والإنجيل فإنه (لو) تحتم على معاذ تعلمه و(وجب ذلك) عليه (لتعلمه جميع الصحابة) إذ سيصير واجبا عليهم ذلك كما وجب عليه (لأنه كتاب منزل لم ينسخ إلا بعضه) وما نسخ منه مبين في القرآن والسنة، وتعلُّق أي حكم شرعي به بالإضافة إلى المسلمين سيكون حكما عاما (وهو مدرك بعض الأحكام) ودليلها فما زال الفقهاء يأخذون بعض الأحكام منه وهي الأحكام التي لم تنسخ ولم تردها أصول هذه الشريعة وأدلتها. (و) أنت خبير بأنه (لم يتعهد حفظ القرآن) ولم يراجع على الدوام والاستمرار، وينظر فيه عند كل نازلة وواقعة جدت للمسلمين (إلا لهذه العلة) الكبرى وهي أنه مدرك الأحكام ومأخذها بالإضافة إلى طلب الأجر والمثوبة وكسب المهارة في حفظه.

(وكيف) يتأتى القول بالأخذ بشرع من قبلنا واستنباط الأحكام من التوراة والإنجيل (وقد طالع عمر) بن الخطاب (رضي الله عنه) يوما (ورقة من التوراة) فرآه النبي ﷺ وهي بيده (فغضب ﷺ حتى احمرت عيناه، وقال عليه الصلاة والسلام: «لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي») وهذا الذي ذكره المصنف من أنه ﷺ غضب حتى احمرت عيناه في هذه الواقعة، أخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده، وانظر في هذا المقصد العلي في زوائد أبي يعلى الموصلي، ومن طريقه ذكره الحافظ في المطالب العلية، وأخرجه الضياء المقدسي في «المختارة» من

هـذا الطريـق لكن بلفظ حتى احمرت وجنتاه، والظاهر أنه يصححه؛ لأن كتابه هذا من مظان الصحيح، لكن الحافظ قال في الفتح: في سنده عبد الرحمان بن إسحاق الواسطي وهو ضعيف، وهذه جميع طرق الحديث، وهي وإن لم يكن فيها ما يحتج به لكن مجموعها يقتضي أن لها أصلا.

هذا ما يتعلق بهذا المسلك الأول.

(المسلك الثاني) هو (أنه ﷺ لو كان متعبدا بها) أي بالتوراة والإنجيل وشرع من قبلنا (للزمه) شرعا (مراجعتها) ومطالعتها (والبحث عنها) لتحضر له إن لم تكن بيده (ولكان لا ينتظر) نزول (الوحي) عليه (و لا يتوقف في) ما يعرض له من وقائع وما ينزل بالمسلمين من نوازل وهو مستفتى فيها كما توقف (في) حكم (الظهار) حين سئل عنه حتى نزل عليه القرآن بحكمه، فقد روي عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها قالت الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات لقد جاءت المجادلة « خولة بنت ثعلبة » تشكو إلى رسول الله ﷺ وأنا في ناحية البيت ما أسمع ما تقول فأنزل الله ـ تعالى ـ» قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها» الآية.»ـ رواه البخاري في كتاب التوحيد تعليقا ـ وعند غيره زيادة منها: «وهي تقول يا رسول الله أكل شبابي ونثرت له بطني حتى إذا كبِرت سني وانقطع ولدي ظاهر مني اللهم إني أشكو إليك « زوجها هذا هو أوس بن الصامت أخو عبادة بن الصامت وهو ابن عمها، وروي أن النبي ﷺ لما شكت له ما بها قال لها: ما عندي من أمرك شيء، وهكذا توقف ﷺ في حكم مسألتها إلى أن نزل عليه الوحي. (و)كذلك توقف ـ عَلَيْهِ السَّلَامُ ـ في شأن (رمي المحصنات) بالزنى كما ورد في قصة هلال بن أمية إذ جاء يوما من أرضه عشاء فوجد عند أهله رجلا فرأى بعينه وسمع بأذنه فلم يهجه حتى أصبح ثم غدا على رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله: إني جئت أهلي عشاء فوجدت

عندهم رجلا فرأيت بعيني وسمعت بأذني، فكره رسول الله ﷺ ما جاء به واشتد عليه فنزلت « والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه من الصادقين والخامسة أن لعنت الله عليه إن كان من الكاذبين ويدرؤا عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله تواب حكيم».

(و)كذلك كان حاله ﷺ في شأن (المواريث) فقد روي عن جابر بن عبد الله، قال: خرجْنا مع رسولِ الله ﷺ حتى جئنا امرأةً من الأنصارِ في الأسوافِ، فجاءتِ المرأةُ بابنتين فقالت: يا رسولَ الله، هاتان بنتا ثابتِ بن قيسٍ قُتل معك يومَ أُحد، وقد استفاء عَمُّهُمَا مالَهما وميراثَهما كلَّه، فلم يَدَع لهما مالاً إلا أخذَه، فما ترى يا رسولَ الله؟ فوالله لا تُنكَحَان أبداً إلا ولهما مالٌ، فقال رسولُ الله ﷺ: «يَقْضِي اللهُ في ذلِكِ» قال: ونزلتْ سورةُ النساء ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ فقال رسولُ الله ﷺ: «ادْعُوا لي المرأةَ وصاحِبَها» فقال لعمِّهما: «أعطِهما الثُّلُثَين، وأعطِ أمّهما الثُّمنَ، وما بقي فَلَكَ». أخرجه أبو داود[1]، والدارقطني[2]، والبيهقي[3].

(و)هكذا فإنه لو كان شيء مما ذكر من التوراة والإنجيل وشرع من قبلنا أدلة الأحكام في هذا الدين (لكان) النبي ﷺ ينظر فيها (أولا) و (يرجع إليها لاسيما) وعلى وجه الخصوص (في أحكام) عامة تقتضي الحاجة الإنسانية وضعها لإصلاح نظام حياة الخلق وصورة معاشهم وحال معادهم، فإقامتها (هي ضرورة) وحاجة (كل أمة) إذ لا ينتظم أمرها على رشاد وحسن سلوك إلا

---

(١) رقم: (٢٨٩١). (٢) رقم: (٤/ ٧٨).
(٣) رقم: (١٢٦٨٠).

بها وبذلك (فـ)إنها (لا تخلو التوراة عنها) والتوراة آخر كتاب تشريعي منزل قبل نزول القرآن الكريم (فإن لم يراجعه لاندراسها) الظاهر أنه ذكّره ـ أي ذكر التوراة ـ بلحاظ أنه كتاب، ورد عليه الضمير بلحاظ ما وضع له من علَم وهو التوراة، أو رد الضمير إلى «ما» الموصولة الدالة على ما تقدم، فكأنه قال (فإن لم يراجعه) أي ما ذكر من هذه الأصول ـ التوراة والإنجيل وشرع من قبلنا ـ ثم رد الضمير عليها باعتبار أنها جمع فأنثه، والكل جائز وحسن، وعلى كل فإنه إن كان النبي ﷺ لم يراجع التوراة أو غيرها مما ذكر لاندراسها واندثارها (وتحريفها) وهو علة اندارسها، إذ أزيلت كلماتها من مواضعها وبدلت بغيرها فاندرست (فهذا يمنع التعبد) بها لذلك، لأن حقيقتها قد زالت، فإن نقل منها شيء فإنه لن يكون إلا ذلك الكلام البشري الذي حرف إليه القول التوراتي الأصلي.

(وإن) قيل إن التعبد بها لم يكن ممتنعا أنه (كان ممكنا فـ)إن (هذا يوجب البحث) عن أحكام النزول فيها (والتعلم) لها (و)هذا لم يحصل من النبي ﷺ إذ (لم يراجع) التوراة (قط إلا في) شأن (رجم اليهود) يعني اليهوديين الزانيين وليس ذلك أخذا منه لوجوبه؛ أي الرجم من التوراة، وإنما كان منه ذلك (ليعرفهم أن ذلك) الحكم وهو رجم الزاني المحصن (ليس مخالفا لـ)أحكام (دينهم) بل هو منها. وخبر هذين اليهوديين الزانيين وما قضى النبي ﷺ به في حقهما مخرج في الصحيحين ونصه: «أتي النبي ﷺ برجل وامرأة من اليهود قد زنيا، فقال لليهود ما تصنعون بهما، فقالوا: نسخّم وجوههما ونخريهما قال: «فاتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين»، فجاؤوا فقالوا للرجل ممن يرضون: يا أعور اقرأ، فقرأ حتى انتهى إلى موضع منها، فوضع يده عليه، قال: ارفع يدك، فرفع يده فإذا فيه آية الرجم تلوح، فقال: يا محمد إن عليهما الرجم، ولكن نتكاتمه بيننا، فأمر بهما فرجما، فرأيته يجانئ عليها الحجارة » وهذه المراجعة

النبوية للتوراة في هذه الجزئية لا تدل على أنها مصدر الأحكام الفقهية بعد نزول القرآن. وإنما رجع إليها لإقامة الحجة عليهم من كتابهم قال أبو الحسين في «المعتمد»: رجع إليها ليقررهم على صدقه أن الرجم مذكور فيها، ولو رجع ليستفيد الحكم منها لرجع إليها في غير ذلك من الأحكام ولرجع إليها في شرائط الرجم كالإحصان وغيره ولما اعتمد على من أخبره بذلك في الحال لأنهم لم يكونوا بصورة المتواترين، وأخبار آحاد الكفار غير معلوم بها.[1]

(المسلك الثالث) هو (أن ذلك) الذي ذكر من التوراة وما معها (لو كان مدركا) للأحكام الشرعية أي دليلا لها (لكان تعلمها) أي التفقه فيها (ونقلها) وروايتها كما تنقل الأحاديث النبوية وتروى (وحفظها) على ظهر القلب أو حفظها من التبديل والتغيير (من فروض الكفاية) التي يجب على المسلمين أن يأتوا بها، وإذا أتى بها بعضهم سقط عن البعض الآخر فيكون ذلك (كـ)ـتعلم (القرآن) وحفظه وتعليمه وتعلم (الأخبار) ونقلها وحفظها (ولوجب على الصحابة مراجعتها) ومدارستها (في تعرف الأحكام) الفقهية وغيرها - والتعرف: المعرفة التي تحصل على تدرج وبتكلف - (كما وجب عليهم المناشدة) والمطالبة (في نقل الأخبار)، وروايتها (ولرجعوا إليها في مواضع اختلافهم) أي في النوازل التي اختلفوا في أحكامها (حيث أشكل عليهم) الأمر فيها والتبس من جهة ما يفتون به، وذلك (كمسألة العول) وهو الزيادة في السهام والنقص في الأنصبة، والخلف فيها بين جمهور الصحابة وبين ابن عباس أمر معلوم مشهور؛ حيث كان ابن عباس ينكر العول ويقضي بالنقل في الأنصبة كما هو معروف، (و) مسألة (ميراث الجد) وهل يسقط الإخوة أو يرث معهم على التفصيل المشهور في اختيار ما هو الأفضل له من

---

(١) - المعتمد / أبو الحسين البصري / ٢ / ٣٤٢

ثلث الباقي أو المقاسمة؛ وقد اختلف في ذلك الصحابة، (و) مسألة المرأة (المفوضة) ـ بكسر الواو ـ وهي التي فوضت زوجها تحديد مهرها، والمراد بها هنا من فعلت هذا ومات زوجها وهو لم يدخل بها. وصورة السؤال في هذه المسألة هي: هل لها الميراث والمهر وهل عليها العدة؟ والذي قضى به بعض الصحابة كابن عباس فيها هو أن لها الميراث ولها المهر وعليها العدة، وبعض الصحابة ذهب إلى خلاف ذلك، وهذه المسألة معلومة فلا نطيل الكلام فيها (و) مسألة (بيع أم الولد) وهي التي استولدها سيدها، ومصب السؤال هل يجوز له بيعها أم لا؟ لأنها فيها شائبة حرية إذ تعتق بمجرد موته، والخلف في ذلك بين الصحابة معروف؛ وقد تقدم ذكره، (و) مسألة (حد الشرب) فيه إضافة المسبب للسبب أي الحد الذي يكون بسبب شرب الخمر، والخلف فيه هل هو أربعون جلدة أو ثمانون؟ (و) مسألة حصر (الربا في النسيئة) وهي ترك المناجزة ـ يدا بيد ـ والذي اشتهر عنه أنه يرى هذا الحصر هو ابن عباس وقد خالفه غيره من الصحابة في ذلك، فقضوا بالربا في الفضل والنسيئة معا (و) مسالة (متعة النساء) أي نكاحهن نكاح متعة وأضاف المتعة هنا للنساء ليميزها عن متعة الحج؛ والإضافة في متعة النساء من إضافة السبب للمسبب أي نكاح المتعة الذي يكون عنه حلية النساء، (و) مسألة (دية الجنين) إذا ضربت أمه فسقط هل يقضى فيه بغُرة، أو يُطَلّ؟ والذي ثبت في ذلك هو إثبات الغرة دية فيه، وقد سبق ذكر ذلك، (و) مسألة العبد (المكاتب) الذي اشترى نفسه من سيده بثمن يؤدى منجما أي مقسوما على أزمنة مفرقا عليها يؤديه حتى يتم ثمنه فيصبح حرا. ولكن ما حكمه (إذا كان عليه شيء من النجوم) أي أجزاء من الثمن ولم يؤدها، وقد يكون عاجزا، هل يبقى عبدا أم لا؟ والمقرر في ذلك على المشهور أن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم، (و) مسألة (الرد) للجارية

(بعد الوطء) لها هل ترد مع العقر أو لا؟ والعقر قسط من المال يكون في مقابلة إزالة بكارتها من نكاح لا حد فيه، (و)مسألة (التقاء الختانين) هل فيه الغسل أو لا؟

(وغير ذلك من أحكام لا تنفك) ولا تخلو (الأديان والكتب) أي كتب تلك الأديان (عنها) أي عن بيانها وذكرها لعموم البلوى بمواضعها إذا كانت مما تعلق به الخطاب الشرعي في تلك الأديان وجعلت محال التعبد فيها، وهب أنها ليست كلها متعلق هذا الخطاب فبعضها قد يكون كذلك.

لكن الصحابة لم يلتفت أحد منهم إلى مراجعة هذه الكتب وهو يستفرغ جهده في بناء ما ذكر من أحكام تلك المسائل، (و) هكذا (لم ينقل عن) أي (واحد منهم مع طول أعمارهم) وتمادي الزمان بجيلهم (وكثرة وقائعهم) أي الوقائع التي تنزل بهم (واختلافهم) في أحكامها (مراجعةُ التوراة) ولا غيرها، وإدراك ما في التوراة أمر متأت ومستطاع للصحابة إذ اليهود جيرانهم يخالطونهم، وسماع ما في التوراة منهم على طرف الثمامة (لا سيما وقد أسلم من أحبارهم من تقوم الحجة بقولهم كعبد الله بن سلام) بن الحارث من يهود بني قينقاع، وهو من فضلاء الصحابة (وكعب الأحبار) وهو كعب بن ماتع الحميري اليماني أسلم في خلافة أبي بكر ونزل المدينة في زمان عمر (ووهب) بن منبه بن كامل الصنعاني اليماني، وهو من التابعين (وغيرهم) من اليهود الذين أسلموا.

(و)من المعلوم أنه لو كانت التوراة وغيرها من كتب الأنبياء السابقين حججا وأدلة لنا في أحكامنا لوجب المصير إليها قبل إعمال القياس وبناء الحكم عليه إذ (لا يجوز) الأخذ بـ(ـالقياس) والعمل به (إلا بعد اليأس) و

القنوط (من) وجود الحكم المطلوب في (الكتاب) الذي هو النص المنزل، ولا ريب أن المسلمين من الصحابة وغيرهم يأخذون بالقياس قبل أن ييأسوا من وجود ما يطلبونه من حكم في هذه الكتب وهذا معلوم بالضرورة إذ لم يراجعوها أصلا وبذلك لم يعلموا ما فيها (فكيف يحصل اليأس) من وجود الشيء (قبل العلم) بوجوده من عدمه.

(المسلك الرابع:) هو (إطباق الأمة) وإجماعها كلها (قاطبة على أن هذه الشريعة) الإسلامية (ناسخة) لكل الشرائع التي قبلها (وأنها) كلها (شريعة رسولنا ﷺ بجملتها) أي بكليتها فلا يوجد فيها شيء ليس منها بحيث يكون مأخوذا عن غيرها من الشرائع السابقة، فكل حكم فيها مستأنف جديد لا صلة له بما سلف من الشرائع السالفة (و) هذا بين اقتضاه كونه ﷺ شارعا ومبينا للقرآن الكريم فقط بإذن ربه بوحي منه، فإنه (لو تعبد) هو أو هو وأمته (بشرع غيرها) أي غير هذه الشريعة الإسلامية (لكان مخبرا) عن حكمٍ شرعه غيره من الأنبياء قبله وراويا له (لا شارعا) له ببيانه ما نزل إلى الناس من ربهم (ولكان صاحب نقل) للأحكام وذا رواية لها (لا صاحب شرع) مستقل جديد. هذه هي صورة هذا المسلك (إلا أن هذا) المسلك مسلك (ضعيف) إذ إضافة الشرع إلى النبي والرسول ليست إضافة حقيقية إذ لا تدل على الملك والإيجاد حقيقة إذ ذو الشرع حقيقة هو الله تعالى وحده، فقولنا في وصف الرسول: صاحب شرع لا يفيد الحقيقة (لأنه) قولُ الإضافة فيه (إضافة تحتمل المجاز) باعتبار أنه مبلغ لذلك الشرع فقط (و) كذلك يحتمل (أن يكون) ذلك الشرع (معلوما بواسطته) فنسب إليه ذلك (وإن لم يكن هو شارعا لجميعه) بل قد يكون فيه ما هو مبلغ له فقط، هذا كله محتمل وبعضه حقيقي مقطوع به وهو أن الرسول أيا كان ليس بشارع ولا صاحب شرع حقيقة وإنما هو مبلغ ومبين فقط «إن الحكم إلا لله».

هذا منتهى متمسك من أنكر تعبد النبي ﷺ وأمته بشرع من قبلهم.

(و)أما من لا يرى هذا الرأي ولا ذهب إلى هذا القول فإنه له حججه التي تمسك بها في هذا المقام وذلك أن (للمخالف) هنا (التمسك) والاعتصام (بخمس آيات وثلاثة أحاديث) ويتخذها حججه في رأيه الذي اختاره هنا وهو أنه يؤخذ بشرع من قبلنا.

ونبدأ بإيراد هذه الآيات:

(الآية الأولى: أنه تعالى لما ذكر الأنبياء قال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾) وشرع هؤلاء الأنبياء من هداهم فوجب اتباعه.

(قلنا:) ليس كذلك، فإنه تعالى (أراد بالهدى) في هذه الآية (التوحيد، و)أراد به كذلك (دلالة الأدلة العقلية على وحدانيته) سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ (و)على (صفاته) جلت قدرته وذلك ثابت متقرر (بدليلين:)

(أحدهما: أنه) تعالى (قال: «فبهداهم اقتده» ولم يقل «بهم» وإنما) قال هداهم، و (هداهم) هو (الأدلة التي) نصبها الله تعالى لتدل على وحدانيته -تعالى- وصفاته وهي (ليست منسوبة إليهم) فهي منتصبة بدلالتها موضوعة بمقتضياتها قبل بعثة الرسل عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ وقبل جعل الشرائع تنجيزية (أما الشرع) الذي هو الأحكام الفقهية (فـ)ـهو (منسوب إليهم) على الوجه الذي تقدم بيانه (فيكون اتباعهم فيه اقتداء بهم) لا بهداهم بالمعنى الذي تقدم ذكره.

الدليل (الثاني:) هو استحالة الاقتداء بشرائع الرسل كلها مع أن بعضها ينسخ بعضا فأحكامها لذلك متعارضة، فهذا الاقتداء ممتنع؛ فـ(ـإنه) لا سبيل إليه لأنه تكليف بالمحال إذ (كيف) يصح أنه ﷺ (أمر بـ)ـاتاع (جميع شرائعهم وهي مختلفة وناسخة ومنسوخة) فالمتأخر منها قد ينسخ ما قبله؛ فما يحل

في بعض منها قد يحرم في بعض وهكذا، فهي ليست شيئا واحدا، وهب أن ذلك قد أمر النبي ﷺ به فـ(ـمتى بَحث عن جميع ذلك) الذي انطوى تحت هذه الشرائع من الأحكام والشعائر (وشرائعهم) كما هو معلوم (كثيرة)؛ فمن المقطوع به أنه لم ينقل أنه بحث عن ذلك لا على الجملة ولا على التفصيل؟ (فدل) ذلك (على أنه) تعالى (أراد) بالهدى في قوله سبحانه: «فبهداهم» (الهدى المشترك بين جميعهم، وهو التوحيد) وأدلته.

(الآية الثانية:) هي (قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ﴾) والفروع من الملة تبعا كملة نبينا لأنها دينه عند عامة المفسرين. قال ابن الجوزي: هو الظاهر. وذكره البغوي عن الأصوليين، وقد أمرنا باتباعها مطلقا. (وهذا) الاستدلال بهذه الآية (يتمسك به من نسبه إلى إبراهيم) وقال: إنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ على شريعة إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

(و)لكن ذلك (تعارضه الآية الأولى) وهي قوله تعالى: «أولئك الذين هدى فبهداهم اقتده»، وبين طلب الاقتداءين معا تعارض. (ثم) إنه (لا) دليل في هذه الآية ولا (حجة فيها على) أنه ﷺ على شريعة إبراهيم (إذ قال) تعالى («أوحينا إليك» فوجب) عليه التعبد (بما أوحي إليه) من الشرائع والشعائر (لا بما أوحي إلى غيره) من الأنبياء والرسل من قبله (وقوله -تعالى-: «أن اتبع) ملة إبراهيم حنيفا» (؛ أي افعل مثل فعله في الدعوة إلى التوحيد وإلى الله -تعالى- بالرفق وإيراد الدلائل مرة بعد أخرى والمجادلة مع كل أحد على حسب فهمه، هذا هو المراد الجملي من هذه الآية، (وليس معناه كن متبعا له وواحدا من أمته) ممن يتبعه في أحكام الفروع والجزئيات و(كيف) يمكن أن يراد بالملة الشرع الذي هو عبارة عن الأحكام (والملة عبارة عن أصل الدين) العقدي (والتوحيد) لله رب العالمين (والتقديس) لكل ما هو مقدس شرعا،

هذا هو معنى الملة وهو المعنى (الذ تتفق فيه جميع الشرائع) كلها، ولا يلحقه نسخ ولا تخصيص ولا تقييد فهو ثابت على كل الأحوال وفي كل الأزمان والبلدان فهو دائم مستمر (ولذلك قال تعالى) في حقه (: «ومن يرغب عن ملة إبراهم إلا من سفه نفسه»، ولا يجوز تسفيه الأنبياء المخالفين له) في الأحكام الفقهية والشرائع الفرعية؛ ومخالفتهم له في ذلك مقطوع بها فهم مستقلون عنه في ذلك بلا نزاع (ويدل عليه أنه ﷺ- لم يبحث عن) الأحكام الواردة في (ملة إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ) ولم يطلب الاطلاع عليها (و)في واقع الأمر أن ذلك أمر مستحيل إذ (كيف كان) سيكلف عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بشرع إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ويكلف بأن (يبحث) عنه (مع اندراس كتابه) الذي هو صحف إبراهيم، (و) اندثار (إسناد أخباره) وأحاديثه ونقلها، والتكليف بهذا تكليف بالمحال؛ وهو باطل.

(الآية الثالثة:) هي (قوله تعالى: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا») وهذا يستلزم الوحدة بين ما شرع للمسلمين من الدين وما وصى الله -تعالى- به نوحا عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من أمور الدين على الجملة والتفصيل. (وهذا) الاستدلال (يتمسك به من نسبه) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (إلى) اتباع شرع (نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ) وأنه عليه -على شرع نوح-.

(و)هذا القول (هو) قول (فاسد) وباطل (إذ) ما اعتمد عليه في ذلك وهو هذه الآية (تعارضه الآيتان السابقتان) إذ في الأولى الأمر بالاقتداء بالأنبياء، وفي الثانية الأمر بالاقتداء بإبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ والعمل بأي منهما وكذا بهما معا وبهذه الآية التي فيها الأمر باتباع نوح على وجه الجمع أمر مستحيل لما بينها من التعارض؛ لأن هذه الشرائع مختلفة.

(ثم) إن (الدين: عبارة عن أصل التوحيد) الذي عليه جميع الأنبياء (وإنما خصص) سبحانه (نوحا بالذكر تشريفا له وتخصيصا) له بمزية التنصيص عليه.

وهذا الذي ذكره المصنف من أنه خصص نوحا هنا بالذكر غير صحيح على الجملة فإن نص الآية: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه»؛ فالآية ـ كما ترى ـ ذكر فيها جملة من الأنبياء وليس نوحا وحده، إلا أن يقال: إنه خصص بالتقديم في الذكر، ثم إن قول المصنف تخصيصا المناسب مكانه هو لفظ التعظيم فيكون صوغ كلامه ـ تشريفا وتعظيما ـ لكن هكذا ورد ـ تخصيصا ـ في النسخ المتداولة بأيدي الناس هنا.

وعلى كل فإن مراد الله ـ تعالى ـ بهذا الذي شرعه لهذه الأمة ووصى به من ذكر من هؤلاء الأنبياء هو الأصل المشترك بينهم جميعا وهو ما ذكر من التوحيد وأدلته، وفسر بقوله ـ تعالى ـ بعد ذلك: «أن أقيموا الدين»؛ وهو الإيمان بما يجب الإيمان به وتصديقه والطاعة في أحكام الله ـ تعالى ـ « ولا تتفرقوا فيه»؛ أي لا تختلفوا في هذا الأصل، هذا هو المقصد من هذه الآية أما الفروع فإنها محل اختلاف، وعليه فإن النبي ﷺ لم يكن مأمورا باتباع شريعة نوح كما ادعى ذلك من استدل بهذه الآية عليه، فإن هذا الاستدلال باطل ولا ريب في ذلك فالواقع والمشاهد يدل عليه؛ إذ (متى راجع رسول الله ﷺ تفصيل) ومضمون (شرع نوح) وما انطوى عليه من أحكام ومسائل فقهية؟ هذا شيء لم يقع ولا يكاد يخطر ببال أحد وقوعه إذ لم ينقل ما يلفت النظر إليه. (و)هب أن ذلك قد حصل على سبيل الفرض والتقدير فـ(ـكيف أمكن ذلك) وتصور وقوعه (مع أنه) أي مع أن نوحا عَلَيْهِ السَّلَامُ (أقدم الأنبياء) فقد ذكر أن مولده كان

بعد مائة وست وعشرين سنة من وفاة آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وقيل: بعد مائة وست وأربعين سنة بعد وفاة آدم (و)شريعته مندرسة مندثرة بل هي (أشد الشرائع اندراسا) واندثارا.

ثم (كيف) يقال: إن هذه الآية دليل على أن شريعة نوح شريعة لنا ولنبينا ﷺ (وقد قال -تعالى-: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا») وظاهره أن من تلقوا هذا الشرع من رب العالمين هم هذه الأمة، وأن نوحا قد وصي باتباعه فنحن معشر هذه الأمة أهل الأصل في ذلك، ونوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يكون لذلك بالتبعية لولا ما دلت عليه أدلة أخرى من أن المقصود بذلك هو الأصل المشترك بين جميع الأنبياء، نعم (فلو) أنه تعالى (قال « شرع لنوح ما وصاكم به « لكان ربما دل) بظاهره (على غرضهم) هذا (وأما هذا) وهو قوله: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا» (فـ)إنه (يشعر بضده) وخلافه أخذا من تقديم خطاب هذه الأمة على خطاب نوح كما سبق ذكر ذلك.

(الآية الرابعة:) هي (قوله -تعالى-: «إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيئون الذين أسلموا» و)قد بين -سبحانه- في هذه الآية أن التوراة منزلة ليحكم بها نبينا ﷺ إذ (هو أحد الأنبياء) بل هو إمامهم، (فليحكم بها) على أفعال الخلق وليقض بها في منازعاتهم.

(و)قد (استدل بهذا) الدليل الذي هو هذه الآية (من نسبه) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (إلى) اتباع شريعة (موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ).

وهذا الذي ادعي أن هذه الآية تدل عليه من ذلك (يعارضه) ما ورد في (الآيات السابقة) من الأمر بالاقتداء بالأنبياء كلهم وباتباع ملة إبراهيم، وما وصي به نوح عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ. (ثم) إن (المراد بالنور والهدى) في هذه الآية (أصل

التوحيد) ـ أي أصل الدين الذي هو التوحيد ـ فالإضافة بيانية، (و) كذلك (ما يشترك فيه النبيون) جميعا؛ إذ لا يتأتى إجماعهم إلا على ذلك (دون الأحكام المعرضة للنسخ) وهي الأحكام الفرعية. (ثم) إنه تعالى قد لا يقصد بذلك جميع الأنبياء بل (لعله أراد) به (النبيين في زمانه) فقط (دون من بعدهم) وهذا هو المقرر عند المفسرين؛ إذ صرحوا أن المراد بالأنبياء في هذه الآية أنبياء بني إسرائيل بدليل قوله تعالى: «للذين هادوا». قال البيضاوي: متعلق بأنزل أو يحكم أي يحكمون بها في تحاكمهم وهو يدل على أن « النبيون « أنبياؤهم. (ثم) إن قوله تعالى: «يحكم بها النبيئون» (هو) قول (على صيغة الخبر) فليس فيه إلا الإنباء بهذا الأمر وهو أن التوراة يحكم بها النبيئون، (لا على صيغة الأمر) الدالة على طلب الفعل، وبذلك (ف)ـإنه (لا حجة فيه) على هذا الذي استدل به عليه وهو أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ متعبد بما في التوراة. (ثم) إنه من وجه آخر (يجوز أن يكون المراد) بذلك وهو قوله تعالى: «يحكم بها النبيئون» (حكم النبيئين بها) لكن ليس بالأخذ منها نفسها وقد أوحي بها إلى موسى بل (بأمر ابتدأهم به الله تعالى) وخاطبهم به (وحيا) منه سبحانه (إليهم) أنفسهم (لا بوحي موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ) كما سلف.

(الآية الخامسة:) هي (قوله تعالى بعد ذكر التوراة وأحكامها) يعني بعض الأحكام الواردة فيها (« ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون») ومقتضاه بدلالة السياق أن المراد -هنا- بما أنزل الله ما ورد في التوراة من تلك الأحكام، والوعيدُ على الشيء دليل على وجوب ضده، وضد ترك الحكم بهذا الذي أنزله الله تعالى هو الحكم به، وبذلك فهو واجب.

(قلنا:) ليس المراد به ما ذكرتم بل (المراد به) هو (ومن لم يكم بما أنزل الله مكذبا به) فلا يراه شرعا ربانيا أو لا يراه حكما صالحا، فكان منكرا

له و(جاحدا لـه) مستنكفا عن الخضوع له والعمل به، (لا مَن حكم) وقضى (بما) أي بالحكم الذي (أنزل لـ)ـه (الله -تعالى- عليه خاصة) فكان من شريعته المنزلة عليه، وذلك كان يحكم النبي ﷺ بأحكام نزلت عليه خاصة، وهي مخالفة لما في التوراة -مثلا- ومن ذلك تحليل الشحم، وتحليل العمل يوم السبت، ومنع قتل المرء نفسه للتوبة، وما جرى مجرى ذلك ـ كالعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن ـ مما نسخ بالقود، فهذا كله الذي جاء به دين الإسلام لا يعتبر الحكم به إلا حقا محضا صرفا وإن خالف ما في التوراة. (أو) المراد به (من لم يحكم به) أي بما أنزل الله تعالى في التوراة وكان (ممن أوجب عليه الحكم به) وفرض عليه (من أمته) أي من أمة موسى ـ عَلَيْهِ السَّلَامُ ـ (و) هذا لا يختص بأمة موسى بل يسرى على (أمة كل نبي إذا خالفت ما أنزل على نبيهم) ولم تحكم به. وقد أنث المصنف لفظ الأمة باعتبار الصيغة، فإنه مفرد مؤنث، وأعاد عليها ضمير الجمع باعتبار ما احتوت عليه من أفراد وآحاد وكل ذلك سائغ. (أو يكون المراد به) أي بقوله تعالى: «يحكم بها النبيئون» (يحكم بمثلها النبيئون وإن كان) ذلك حاصلا لهم (بوحي) من ربهم (خاص إليهم) فيستقلون يتلقيه منه ـ تعالى ـ ويعملون به لذلك (لا بطريق التبعية) لموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

هذه هي الآيات التي سيقت أدلة لأرباب هذا المذهب -وهو أنه كان متعبدا بشرع من قبلنا- وحججا لهم، وما رد به على كونها أدلة على ذلك.

(وأما الأحاديث) التي تمسكوا بها حججا على ذلك (فأولها) هو (أنه ﷺ ـ طلب منه) إقامة (القصاص في) شأن (سن كسرت) وهي سن لفتاة شابة، وكاسرتها هي الرُّبيع -بالتصغير- بنت النضر الأنصارية، (فقال) رسول الله ﷺ («كتاب الله يقضي بالقصاص») وهذا حديث خرج في الصحيح عن أنس بن

مالك ونصه: «أن الربيع عمته - أي عمة أنس - كسرت ثنية جارية فطلبوا الأرش وطلبوا العفو فأبوا، فأتوا النبي ﷺ فأمرهم بالقصاص، فقال أنس بن النضر: أتكسر ثنية الربيع يا رسول الله؟ لا والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها، فقال يا أنس كتاب الله القصاص فرضي القوم، وعفوا فقال النبي ﷺ: إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره» (و) وجه الاستدلال بهذا الحديث - هنا - هو أنه (ليس في القرآن قصاص السن) مأمورا به (إلا ما حكي عن التوراة في قوله تعالى: ﴿وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾) ومقتضى هذا أن المراد بالكتاب التوراة.

(قلنا) ليس هذا الأمر كما ذكرتم (بل فيه) أي في القرآن ذلك وهو ما دل عليه بظاهره قوله تعالى (﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ فدخل) القصاص في (السن) إذا كسرت أو أزيلت أو ألحق بها ضرر (تحت عمومه) أي عموم قوله تعالى هذا وشموله. قال ابن حزم: إنما عنى رسول الله ﷺ يعني بقوله «كتاب الله» - قوله تعالى: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»؛ وهذا الذي خوطبنا به نحن اللازم لنا، ولم يأت نص عن أنه عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ إنما عنى بذلك قوله تعالى: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ الآية.

فإن قيل: وما علمكم بأنه عنى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ الآية التي تلوتم دون هذه؟

فالجواب - وبالله التوفيق -أن البرهان على أنه ﷺ- لم يعن بقوله «كتاب الله القصاص» قوله تعالى: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ الآية. أنه ليس في سورة التوراة قبول أرش، وإنما الأرش في حكم الإسلام، وفي الحديث المذكور أنهم قبلوا الأرش فصح أنه ﷺ لم يعن قوله-تعالى-: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ الآية».[1]

(١) - الإحكام/ ٣/ ٧٧٤.

(الحديث الثاني) هو (قوله ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» وقرأ قوله) وفي رواية أخرى «ثم قرأ»، وفي أخرى» فإن الله تعالى يقول: (﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾، وهذا) استدلال بما أوحي به إلى موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ؛ لأنه (خطاب مع موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ) وهذا أخذ للدليل على هذا الحكم من خطاب موجه لموسى ووحي مختص به، ومقتضى ذلك حصول التعبد بما أوحي لموسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ.

(قلنا:) هذا غير مسلم فإن (ما ذكره ﷺ) من ذلك ليس استدلالا ولا تأصيلا لذلك الحكم وإنما كان (تعليلا للإيجاب) المذكور؛ وهو إيجاب فعل هذه الصلاة التي نسيت أو نيم عنها، (لكنـ)ـه لم يوجبها ولم يفرضها بذلك بل (أوجبـ ـها وفرض صلاتها (بما أوحي إليه) ودل على ذلك وقضى به، (و) بعد ما أخبرهم بذلك الحكم الذي تلقاه من لدن حكيم عليم (نبه) المسلمين (على أنهم أمروا) في هذا المقام بإقامة الصلاة متى تذكروها (كما أمر) بذلك (موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ) أيضا.

(وقوله -تعالى-: «لذكري» أي لذكر إيجابي للصلاة) وفرضها، وقيل: لذكري لأني ذكرتها في الكتب أو أمرت بها، أو لأنْ أذكرك بالثناء، أو لذكري خاصة لا ترائي بها، ولا تشوبها بذكر غيري، وقيل: لأوقات ذكري وهي مواقيت الصلاة، أو لذكر صلاتي وهذا يدل عليه هذا الخبر، (ولولا) هذا (الخبر) الذي دل على هذا المعنى (لكان) المعنى (السابق إلى الفهم) والذهن هو (أنه) أقم الصلاة (لذكر الله) أي تذكره أو عبادته (بالقلب أو لذكر الصلاة بالإيجاب) والفرض واللام في ذلك كله للتعليل.

(الحديث الثالث:) هو ما ورد من (مراجعته ﷺ التوراة) بعد طلبه بالإتيان بها وإحضارها، وذلك (في) شأن (رجم اليهوديين) يهودي ويهودية لما زنيا،

وهذا الخبر قد تقدم ذكره وكذا الجواب عنه، (وكان ذلك) الإحضار للتوراة ومراجعتها في واقع الأمر (تكذيبا لهم في إنكار)هم وجوب (الرجم) على الزاني، وكونه في التوراة، وبذلك تَعلم على قطع أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ ما راجعها وأحضرها لأنها تتضمن شرع من قبلنا وأنه حجة متبعة نتحاكم إليه، وإنما أحضرها لما سبق ذكره؛ (إذ) لو كان أحضرها لأنها تتضمن شرع من قبلنا وأن هذا الشرع من أصولنا لـ(ـكان يجب) عليه (أن يراجع الإنجيل) أيضا (فإنه) يتمضن شرع من قبلنا وأنه (آخر ما نزل الله) تعالى قبل تنزيله القرآن الكريم (فلذلك) الذي ذكر من سبب مراجعة التوراة والإتيان بها في شأن هذه الواقعة (لم يراجعـ)ـها مرة أخرى (في واقعة) أخرى (سوى هذه) الواقعة (والله أعلم).

وهذا الذي ذكره المصنف من مراجعة الإنجيل لطلب الحكم الفقهي فيه غير واضح؛ إذ الإنجيل كما هو معروف ليس فيه شريعة مختصة بالنصارى، وإنما آخر شريعة نزلت هي التي في التوراة.

هذا منتهى القول في هذا الأصل؛ الأصل الأول من هذه الأصول الموهومة.

الأصل الثاني من الأصول الموهومة:

قول الصحابي

أي هذا هو (الأصل الثاني من الأصول الموهومة) أي التي وهم أنها أصول وهي ليست كذلك؛ وهذا الأصل الثاني هو (قول الصحابي) الفقهي على غير الصحابي.

وقد وصف المصنف هذا الأصل بأنه موهوم، لينبه على أنه مبني على الوهم فقط، فهو ليس مقطوعا به ولا مظنونا ظنا راجحا، وبذلك فهو في أدنى مراتب المدركات فيكون بذلك ساقطا عن رتبة الدليل؛ هذا مقتضى هذا الوصف ومدلوله وهذا هو مقصود المصنف منه كما في غيره من هذه الأصول الأربعة التي وصفها بهذا الوصف.

لكن للناس في هذا الأصل كغيره من هذه الأصول آراء ومذاهب مختلفة متباينة مبنية على اعتبارات وتقويمات لمستندات متعارضة مختلفة وأدلة يراها من ساقها حججا على رأيه ومذهبه ويراها من ينازعه على خلاف ذلك، وأنها لا تفيد ما استدل عليه بها؛ فانقسم الناس إلى من يراه أصلا فقهيا وإلى من يرى خلاف ذلك وإلى من ذهب في ذلك إلى التفصيل.

(و)على هذه الصورة ظهر القول الأصولي في هذا المقام؛ فـ(ـقد ذهب قوم) منهم المالكية وأكثر الحنابلة -بشرط حصول الانتشار له عندهم وعند المالكية- وبعض الحنفية، أو أكثرهم ومنهم أبو حنيفة وأبو يوسف (إلى أن مذهب الصحابي حجة) مقدمة على القياس (مطلقا) سواء وافق القياس أو خالفه. وقد نسب هذا القول للشافعي أيضا لكن في نسبته إليه اضطراب،

والظاهر أنه هو قوله في القديم، وهو مذهب أحمد في إحدى الروايات عنه، هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

(و)ذهب (قوم إلى أنه حجة) مقدمة على القياس لكن (إن خالف القياس) لأن مخالفته له تدل على التوقيف ظاهرا فينبغي أن يحمل عليه، وهذا مذهب أحمد وأكثر الحنابلة والشافعي وابن الصباغ والرازي، قال ابن برهان في «الوجيز»: «وهذا هو الحق المبين». وقال الأبياري: «هو أشبه المذاهب»، وقال البرماوي: «إن الصحابي إذا قال ما لا يمكن أن يقوله عن اجتهاد بل عن توقيف أنه يكون مرفوعا صرح به علماء الحديث والأصول»، هذا هو المذهب الثاني.

(و) ذهب (قوم) منهم أحمد بن حنبل في رواية عنه ورجحه ابن بدران (إلى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا خاصة) دون من سواهما، وإنما كان قولهما حجة (لقوله ﷺ: اقتدوا باللذين من بعدي) - أخرجه البيهقي والترمذي وأحمد وابن ماجه وغيرهم. هذا هو المذهب الثالث.

(و) ذهب (قوم) منهم أحمد بن حنبل في رواية عنه (إلى أن الحجة في قول الخلفاء الراشدين) الأربعة: أبي بكر وعمر وعثمان وعلي (إذا اتفقوا) وهذا القول قد اختاره ابن البناء الحنبلي وأبو خازم الحنفي. هذا هو المذهب الرابع.

(و)الراجح هو أن (الكل) أي كل هذه الأقوال (ساقط) باطل (عندنا) والصحيح هو أن قول الصحابي ليس بحجة مطلقا كقول غيره من المجتهدين؛ وهذا قول الشافعي في الجديد وإليه ذهب جمهور الأصوليين من الأشاعرة والمعتزلة وأومأ إليه أحمد بن حنبل في رواية عنه، واختاره أبو الخطاب من

أصحابه، وذكر القاضي عبد الوهاب أنه الصحيح الذي يقتضيه مذهب مالك؛ لأن مالكا نص على وجوب الاجتهاد واتباع ما أدى إليه صحيح النظر، فقال: وليس في اختلاف الصحابة سعة إنما هو خطأ أو صواب.

وإنكار كون قول الصحابي حجة ودليلا قول قوي صحيح وما قام عليه أساس متين ووجهه بيّن (فإن من يجوز عليه الغلط) الذهني -وهو الخطأ- والجارحي (والسهو) والذهول (ولم تثبت عصمته) وحفظه (عنه) أي عما ذكر من الغلط والسهو (فـ)ـإنه (لا حجة في قوله) لعدم الثقة العلمية فيه واحتمال كونه باطلا واكتسائه ثوب الشك، والصحابة ممن يجوز عليهم هذا كله (فكيف يحتج بقولهم) ويستدل به (مع جواز) وقوع (الخطأ) فيه، فهم غير معصومين من صدور الغلط والخطأ منهم. وما يستلزمه قول من جعل قولهم حجة هو أنهم معصومون من الوقوع في الخطأ ومخالفة الحق، (و) هذا باطل إذ (كيف تدعى عصمتهم) هذه (من غير حجة متواترة) تقضي بذلك وتوجب العلم به (وكيف يتصور) عقلا وشرعا (عصمة قوم يجوز عليهم) تباين جهات نظرهم واعتباراتهم في بناء الأحكام الفقهية (وكيف يختلف المعصومان ؟) فالعصمة إذا قامت بشخصين دفعت الاختلاف في الأمور الدينية عنهما، ثم (كيف) يتصور كون قول الصحابي حجة (وقد اتفقت الصحابة) وأجمعت (على جواز مخالفة الصحابة) فيما يذهبون إليه من مذاهب وما يقولون به من أقوال فقهية، أيا كانوا، فلو كان قولهم حجة ما أجمعوا على جواز مخالفته والقول بخلافه، (و) في واقع الحال كان بعضهم يخالف بعضا من غير إبداء نكير منهم على ذلك، وهكذا (فـ)ـإنه (لم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما) في رأيهما الفقهي (بالاجتهاد) والنظر الذي يكون عند صاحبه نظرا صحيحا ينبغي له العمل بمقتضاه (بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد) وهي التي تحال على

النظر الفقهي لعدم ورود دليل نصي في شأنها، وفرضوا (على كل مجتهد أن يتبع) ما أداه إليه (اجتهاد نفسه) ويعمل به.

وهكذا ينتهي النظر هنا إلى القطع بأن قول الصحابة ليس بحجة مطلقا، وهذا بين جلي (فانتفاء الدليل) الشرعي الدال (على) ثبوت (العصمة) لهم (ووقوع الاختلاف بينهم) في الأمور الدينية، مما يدل على انتفاء عصمتهم وأن أقوالهم فيما اختلفوا فيه لم تكن إلا عن ظن (و) كذلك (تصريحهم) متفقين (بجواز مخالفتهم) إذا قضى النظر الاجتهادي بذلك وهكذا يثبت (فيه) أي في هذا الشأن (ثلاثة أدلة قاطعة) بما ذكر من أنه لا حجة في قولهم مطلقا.

(و)لكن (للمخالف) في هذه المسألة متمسكات يراها أدلة قاضية بقوله فيها ومن المعلوم أن المخالف فيها هو من ذهب إلى أن قول الصحابة ـ سواء كان القائل منهم بقول فقهي ما واحدا أو أكثر ـ حجة متبعة؛ وهذه المتمسكات هي (خمس شبه) لا ترتقي إلى درجة الدليل الصالح للاحتجاج به هنا، وإنما اشتبهت به فظنت إياه:

(الشبهة الأولى) منها: هي ما تضمنه (قولهم:) الصحابة (وإن لم تثبت عصمتهم) من الغلط والسهو والخطإ والوقوع في مخالفة الحق والصواب في الحكم والوقوع في المعصية (ف)إنا (إذا تعبدنا) أي تعبدنا الله تعالى (باتباعهم) بأن قال ـ مثلا ـ اتبعوا هؤلاء الصحابة (لزمـ)ـنا ووجب علينا (الاتباع) لهم و الاقتداء بهم، لأن الأحكام من ثمار القول الشرعي فلو أنه ورد بذلك للزم ووجب وكان ذلك آنذاك أمرا تعبديا، ولا يلتفت حينئذ إلى شأن العصمة هل هي قائمة بهم أو لا؟ بل سيصار إلى اتباعهم تعبدا (كما) هو الشأن والأمر في خبر الواحد، إذ من المعلوم (أن الراوي الواحد) الناقل للحديث (لم تثبت

عصمته) أيا كان، فوقوعه في الخطأ والسهو بل وقوعه في المعصية أمر محتمل ووارد (لكن لزم) قبول ما يرويه واتباعه والعمل به، وذلك (للتعبد به) الذي قرره الشارع وفرضه.

وهذا الذي ثبتت به حجية خبر الواحد -وهو الدليل الشرعي- قد ورد في حق الصحابة مثله ونظيره (و) في ذلك (قد قال النبي ﷺ «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم») هذا خبر ضعيف بل قد يكون موضوعا، لكنه مشهور متداول وإذا كان كذلك ضعيفا لا تقوم بمثله الحجة أو موضوعا فلا حاجة إلى رده -هنا- ونفيِ حجيته على ما استدل به عليه من جهة المعنى، بل يطرح بالكلية.

نعم من يرى صحته ويسوقه حجة على أن قول الصحابة حجة فإنه يجاب عن رأيه هذا من جهة عدم دلالته على هذا الذي استدل به عليه.

(والجواب) عن ذلك هو (أن هذا خطاب) مخصوص إذ هو خطاب (مع عوام أهل عصره ﷺ) فهم من يعنيهم بقوله: «اقتديتم اهتديتم»، وهذا منه ﷺ قيام (بتعريف) الناس ثبوت (درجة الفتوى) والاجتهاد (لأصحابه) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وحصولَ ذلك لهم (حتى) يصح و(يلزم) من استفتاهم فأفتوه الاقتداءُ بهم و(اتباعهم) في ذلك (و) تصريحه بصيغة الجمع -أصحابي- (هو تخيير لهم في الاقتداء بمن شاؤوا منهم) واتباعهم له. وهذا -كما قلنا- مخصوص بعوام عصره ﷺ (بدليل أن الصحابي) المجتهد (غير) مندرج تحت الضمير في «اقتديتم واهتديتم» وغير (داخل فيه إذ له) أي للصحابي (أن يخالف صحابيا آخر) ومن ثم يترجم على هذا الأصل بقولهم: قول الصحابي على غير الصحابي، وتورد القاعدة المشهورة في هذا المقام، وهي: قول صحابي على

صحابي مجتهد ليس بحجة لأنه يلزمه المصير إلى ما أداه إليه اجتهاده (فكما خرج الصحابة) المجتهدون (بدليل) من عموم هذا اللفظ (فكذلك خرج العلماء) المجتهدون بموجب آخر لذلك الخروج؛ وهو ما وجب عليهم من إعمال الأدلة الشرعية والمصير إلى ما أداهم إليه اجتهادهم (وكيف) يصح أن يؤخذ من هذا الحديث وجوب الاتباع للصحابة والإلزام به (وهذا) الحديث نفسه (لا يدل على وجوب الاتباع، بل) يدل (على) حصول (الاهتداء) بقولهم الفقهي (إذ اتبع) وعمل به؟

وإذا كان كذلك ـ وهو حصول الاهتداء بالاتباع لهم مطلقا سواء كان ذلك الاتباع حاصلا من عالم وعامي ـ (فلعله يدل على مذهب من يجوز للعالم تقليد العالم) كإسحاق ابن راهويه وسفيان الثوري، وأبي حنيفة في رواية عنه، (أو) يدل (على من يخير العامي في تقليد الأئمة) والمجتهدين (من غير تعيين الأفضل) منهم، بل ينظر في شأن تقليدهم بالسوية في الجواز والصحة، وهذا قد رجحه القاضي أبو بكر وابن الحاجب.

(الشبهة الثانية) هي (أن دعوى وجوب الاتباع) والاقتداء (إن لم تصح لجميع الصحابة فـ)إنها (تصح للخلفاء الراشدين الأربعة) وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ (لقوله ﷺ «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي») هذا حديث ضعيف لا تقوم بمثله الحجة لكنه مشهور (و) من يراه حجة يقول: إن (ظاهر قوله ﷺ « عليكم « للإيجاب) فكأنه قال يجب عليكم الأخذ بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، (و هو) كذلك (عام) أخذا من عموم ضمير الجمع فيه، وفي واقع الأمر أن هذا الحديث ما دام ضعيفا أو لم يثبت يسقط فلا يشتغل بالجواب عنه ولا عن مدلوله إلا من جهة بيان كونه حديثا لا يعتد به.

لكن إن قالوا: نحن نعتبره صحيحا وحجة وبذلك نأخذ به على المعنى الذي تقدم بيانه.

(قلنا: فيلزمكم) بناء (على هذا) الذي ذكرتم من وجوب اتباع هؤلاء الخلفاء (تحريم الاجتهاد) والنظر الفقهي (على سائر) أي باقي (الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إذا اتفق) هؤلاء (الخلفاء و)هذا باطل بشهادة الواقع، إذ (لم يكن) الأمر (كذلك بل) إن هؤلاء الصحابة كانوا يجتهدون (بل كانوا يخالفون)ـهم (وكانوا) جميعهم (يصرحون بجواز الاجتهاد) لهم (فيما ظهر لهم) أنه محل الاجتهاد وأنه أمر مطلوب فيه. (و) من وجه آخر نقول: إن (ظاهر هذا) الحديث هو (تحريم مخالفة كل واحد من) هؤلاء (الصحابة) الأربعة (وإن انفرد) بقوله ورأيه الفقهي؛ (و)بناء على هذا (فـ)ـإنه (ليس في) هذا (الحديث شرط الاتفاق) أي اتفاقهم، (و) كذلك من وجه آخر هم (ما اجتمعوا في الخلافة) حتى يصح وصفهم بالخلفاء حقيقة و (حتى يكون اتفاقهم اتفاق الخلفاء) ووصف أحدهم بالخليفة قبل أن يكون خليفة، وكذلك وصفه بها بعد تجرده منهما مجاز، والوصف المجازي لا يكون مناط الأحكام إلا بقرينة تقتضي ذلك ولا قرينة هنا تدل عليه.

(و)أما فرض (وإيجاب اتباع كل واحد منهم) فإنه (محال) وممتنع (مع) حصول (اختلافهم في مسائل) متعددة؛ منها:

مسألة سبي أهل الردة سباهم أبو بكر، فنقض عمر حكمه، وردهن حرائر إلى أهليهن إلا من ولدت لسيدها منهن، ومن جملتهن كانت خولة الحنفية أم محمد بن علي -المعروف بابن الحنفية-.

ومسألة قسمة الأرض المفتتحة فكان أبو بكر يرى قسمتها، وكان عمر يرى إيقافها فلم يقسمها، ومسألة المفاضلة بين الصحابة في العطاء، فكان أبو بكر يرى التسوية، وكان عمر يرى المفاضلة فيه، وفاضل.

ومسألة بيع أم الولد التي يرى علي جواز بيعها، وخالف فيه ذلك الخلفاء الثلاثة. ومسألة الاستخلاف في الإمامة العظمى، فأبو بكر استخلف عمر، وعمر لم يستحلف أحدا، وغير ذلك من المسائل التي جرى فيها الخلف بين هؤلاء الصحابة الأربعة.

فتقرر بهذا استحالة اتباعهم مع هذا الخلاف الحاصل بينهم كما تقرر به وبما سبقه أن هذا الحديث ليس المراد به هو إيجاب الاتباع لهؤلاء الصحابة فيما يقولون به من رأي فقهي (لكن المراد بـ)ـهذا (الحديث) على وجه الاحتمال أمور ثلاثة وهي (إما أمر الخلق بالانقياد) لهم (وبذل الطاعة لهم) بحيث لا يعصون لهم أمرا ما كان غير معصية فكأنه قال ﷺ عليكم بسنة الخلفاء (أي عليكم بقبول إمارهم) وولايتهم أمر المسلمين (وسنتهم) أي طريقتهم في ذلك (أو) المراد به هو (أمر الأمة بأن ينهجوا منهجهم) ويسلكوا مسلكهم (في العدل والإنصاف) وأخذ الحق من الظالم للمظلوم (والإعراض عن) متع (الدنيا) ولذائذها والصدود عن زخرفها (وملازمة) اتباع (سيرة رسول الله ﷺ) في عدم النفرة من (الفقر والمسكنة) وهما وصفان قيل: إنهما مترادفان. وقيل: إن الفقر أشد من المسكنة وقيل: عكس ذلك، وعلى كل فالجامع بينهما هو حاجتهما الشديدة لما يقوم به أودهما في العيش وما يدفعان به الجوع والفاقة عنهما (و) كذلك اتباع سيرته عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في (الشفقة على الرعية) والرأفة بها. (أو) يكون قد (أراد) به (منع من بعدهم) ممن يتولون أمور المسلمين (عن نقض أحكامهم) التي أبرموها (فهذه احتمالات ثلاثة) لهذه

الحديث، وهي احتمالات (تعضدها) أي تعضد كونها المقصود منه وتقويه (الأدلة التي ذكرناها) وصُرف بها ما ادعي أن هذا الحديث دال عليه وهو كون قول الخلفاء الراشدين حجة متبعة.

(الشبهة الثالثة:) هي ما أفاده (قولهم: إنه إن لم يجب اتباع) هؤلاء (الخلفاء) الأربعة (فـ)ـإنه (يجب اتباع أبي بكر وعمر -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بـ)ـموجب (قوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»)- أخرجه ابن ماجه، وأحمد، والترمذي وقال حديث حسن.

فإن تمسك متمسك به هنا (قلنا) في الجواب عنه: إن هذا الخبر (تعارضه الأخبار السابقة) التي ورد فيها طلب الاقتداء تصريحا أو ضمنا بالصحابة كلهم، وبالخلفاء الراشدين وبهذا (فـ)ـإنه (يتطرق إليه الاحتمالات الثلاثة) المذكورة. (ثم) إننا (نقول بموجبه) أي بموجب هذا الحديث وما دل عليه ظاهره وعليه (فـ)ـإنه (يجب الاقتداء بهما في تجويزهما لغيرهما مخالفتهما) والقول بغير ما قالا به (بموجب الاجتهاد) ومقتضاه.

(ثم ليت شعري لو اختلفا كما اختلفا في التسوية في العطاء) كما تقدم ذكره والقول المفصل في ذلك هو: فقد كان أبو بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في زمن خلافته يسوي بين الناس في العطاء ولم يعتبر السابقة في الدين ولا التفاضل بين من تقدم إسلامهم ومن تأخر، ولما ولي عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الخلافة ظهر له خلاف ذلك وقال: «لا أجعل من قاتل رسولَ الله كمن قاتل معه» فأعطى من أسلموا بعد الفتح أقل ممن أسلموا قبله.

وهذا -كما ترى- قد حصل فيه الخلف بينهما فبأي قول من قوليهما يؤخذ به في ذلك؟ وهكذا سائر ما اختلفا فيه فإنه يجري فيه النظر على هذا

السنن ويؤول فيه الأمر إلى هذا التعارض الذي لا مخرج له في سبيل تحقيق الاقتداء بهما معا.

(الشبهة الرابعة:) هي (أن عبد الرحمن بن عوف ولى عليا الخلافة) أي بايعه على أن يكون الخليفة أول الأمر لكن علق ذلك (بشرط الاقتداء بالشيخين) أبي بكر وعمر (فأبى) علي ذلك، ولما رأى عليا أبى ذلك (ولى عثمان) وعلق ذلك بالشرط المذكور نفسه (فقبل) عثمان (ولم ينكر عليه) إلزامه له بهذا الشرط أو لم ينكر هذا الشرط بل قبله. وهذه القصة أخرجها عبد الله بن أحمد في زوائده على مسند أبيه بسنده إلى أبي وائل قال: قلت لعبد الرحمن بن عوف كيف بايعتم عثمان وتركتم عليا؟ قال: ما ذنبي قد بدأت بعلي، فقلت أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة أبي بكر وعمر. قال: فقال فيما استطعت. قال: ثم عرضتها على عثمان فقبلها ـ وهذا الحديث ضعيف جدا لأجل سفيان بن وكيع بن الجراح فهو متروك. وقيل: متهم بالكذب ـ وله شاهد من حديث المسور بن مخرمة، وفيه قول عبد الرحمن لعلي: «هل أنت مبايعي إن وليتك هذا الأمر على سنة الله وسنة رسوله وسنة الماضيين قبلي، قال لا. ولكني على طاقتي فأعادها ثلاثا فقال: عثمان أنا أبايعك « أخرجه الذّهْلي في «الزهريات» واللالكائي في «شرح اعتقاد أهل السنة» وابن عساكر في «تاريخ دمشق». وهو لا يقل ضعفا عن الأول ففيه عمران بن عبد العزيز الزهري، وهو منكر الحديث، وفوقه محمد بن عبد العزيز بن عمر وهو متروك منكر الحديث، وتابعه فيه عمر بن سعيد بن سريج لكنه مضعف ـ ضعفه الدارقطني وقال ابن عدي: أحاديثه عن الزهري غير مستقيمة.

وعلى كل حال فإن هذا خبر ضعيف لا تقوم بمثله الحجة في الدين.

ولكن إن تمسك به متمسك ورآه حجة رددناه من جهة المعنى و(قلنا) جوابا عن هذا: (لعله) أي لعل عبد الرحمن بن عوف (اعتقد بـ ـموجب (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «من بعدي» جواز تقليد العالم) المجتهد (للعالم) المجتهد، فلذلك طلب من علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هذا الذي طلبه منه. (و)لكن (علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يعتقد ذلك) بل قد يكون اعتقد أن هذا التقليد حرام (أو اعتقد) عبد الرحمن بن عوف (أن قوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» إيجاب التقليد) لهما فيكون ذلك مذهبا له (و)من المعلوم أنه (لا حجة في مجرد مذهبه) ولا في كل مذهب ذهب إليه ذاهب أو رأيٍ فقهي قال به قائل.

(و)هب أن مذهب ابن عوف مذهب فقهي معتبر فإنه (يعارضه مذهب علي) كما ترى وقول صحابي ليس حجة على صحابي؛ (إذ فهم) عثمان (أنه) الضمير للشأن (إنما أراد عبد الرحمن بن عوف اتباعهما في السيرة) أي سيرتهما في الخلافة والحكم (و) إقامة (العدل) في الخلق (وفهم علي) من هذا الحديث (إيجاب التقليد) لهما ومن ثم رفض علي هذا الذي أراده عبد الرحمن بن عوف من التقليد في العدل والسيرة؛ لأنه ليس هو معنى هذا الحديث عند علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عنهما.

(الشبهة الخامسة:) هي (أنه إذا قال الصحابي قولا يخالف القياس) وهو ما اقتضاه الدليل العام من الحكم العام الشرعي المتقرر في موضع ذلك القول، فإذا أفتى الصحابي بقول يخالف هذا الحكم العام لكل الجزئيات الواقعة تحت اللفظ الذي ثبت به في جزئية ما قيل إنه خالف القياس، ومخالفة الصحابي للحكم الشرعي الثابت بدليل شرعي ثابت محال؛ (فلا) وجه لصدور هذا الخلاف منه ولا (محمل له) يحمل عليه ويفسر به (إلا سماعـ)ـه

لـ(ـخبر) نبوي ورد (فيه) فاتبعه وأخذ به، وقد تقدم أن الصحابي إذا قال قولا لا يمكن أن يقال من قبل الرأي فإن ذلك القول في حكم الخبر المرفوع.

(قلنا:) هذا دليل لنا (فـ)ـإن هذا الذي ذكرتم اعتراف و(إقرار بأن قوله ليس بحجة وإنما الحجة الخبر) قصارى ما يؤخذ من قول الصحابي هذا هو أن فيه أمارة تدل على أنه مستند لخبر نبوي هو مأخذ ذلك القول ومستمده (إلا أنكم) يا معشر القائلين بهذا القول (أثبتم الخبر) مسندا لهذا القول (بالتوهم المجرد) الذي لا مستند له سوى التجويز العقلي القائم على الاحتمال والوهم.

هذا حال ما استندتم إليه من خبر في رايكم هذا، فهو ليس حجة على ما استدللتم به عليه كما هو واضح، وهب أنه حجة عليه فإنه خبر الواحد وهو ظني، والأدلة الظنية لا تثبت بها الأصول.

(و)أما نحن فإن (مستندنا) هو (إجماع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في قبول خبر الواحد)، والإجماع دليل قطعي.

وبذلك فإن التسوية بين خبر الواحد وبين قول الصحابي هذا مما لا سبيل إليه، والصحابة وإن كانوا يعملون بخبر الواحد فـ(ـهم إنما عملوا بالخبر المصرح بروايته) الثابت عن النبي ﷺ (دون) الخبر (الموهوم) الموضوع بمجرد الوهم (المقدر) المفروض وجوده (الذي لا يعرف لفظه ولا مورده) أي الطريق الذي جاء منه من حيث روايته وسنده (فقوله) أي قول هذا الصحابي في واقع الأمر (ليس بنص صريح في سماع خبر) هو مستند قوله، وإذا لم يكن قوله نصا صريحا في أنه سمع الخبر الذي استند إليه في قوله هذا فمن أين نعلم أنه اعتمد في ذلك على الخبر (بل ربما قاله) أي قال بهذا القول الذي قال به (عن دليل ضعيف) لا تقوم بمثله الحجة في مسائل هذا الدين ولكن تخيله

حجة و(ظنه دليلا) على ذلك (وأخطأ فيه و)هذا احتمال صحيح؛ إذ (الخطأ جائز) وقوعه (عليه) لأنه غير معصوم وأنت خبير بأنه (ربما يتمسك الصحابي بدليل ضعيف) كما فعل أبو هريرة حين أفتى بفساد صوم من أصبح جنبا وما جرى مجرى ذلك، (و)ربما يتمسك بـ(ـظاهر موهوم) كما فعل من أباحوا الخمر لأنفسهم من الصحابة مستدلين بقوله -تعالى-: «ليس على الذين ءامنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا اتقوا» الآية. (و)هذا القول الذي قلتم بأنه لا يقال إلا توقيفا (لو قاله) الصحابي (عن نص قاطع) دل على ذلك (لصرح به) كما هو المسار العادي في نقل الأحاديث والأخبار.

(نعم لو تعارض قياسان) في جزئية ما (وقول الصحابي مع أحدهما) موافقا له (فـ)ـإنه (يجوز للمجتهد إن غلب على ظنه الترجيح بقول الصحابي أن يرجح) به. قال إمام الحرمين: «وإن اعتضد القياس بمذهب صحابي شهد له الشارع بمزيةِ علم في ذلك الفن كقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ « أفرضكم زيد «فهذا على المذهب الظاهر يقتضي ترجيحا وإن كنا لا نرى قول الصحابي حجة وذلك لما في هذا التوافق من تغليب الظن مع المصير إلى أن مجرد قوله ليس بحجة.

ثم قال الشافعي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: قول زيد في الفرائض أرجح من قول معاذ وإن قال رسول الله ﷺ: «أعرفكم بالحلال والحرام معاذ» وذلك أن شهادة الرسول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لزيد أخص في الفرائض وأدل على اختصاصه بمزية الدرك فيها.

وكذلك مذهبه مع انضمام قياس أرجح من مذهب علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ وإن قال الرسول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «أقضاكم علي»، وهذا أوضح وأبين مما قدمناه في معاذ فإن شهادة الشارع له بمزية النظر في القضاء تشير إلى التفطن لقطع الشجار وفصل

الخصومة والتهدي إلى تمييز المبطل عن المحق، والشهادة بمزية العلم في الحلال والحرام أوقع في مظان الاجتهاد، والشهادة بمزية العلم في الفرائض أخص من الجميع فهذه إذا ثلاث مراتب».[1]

(وكذلك) هكذا في بعض النسخ، وفي بعض آخر منها «ومثال ذلك» فلنقرر على كلا اللفظين معا ولنبدأ بالأول فنقول: وكذلك يرجح قول الصحابي على غيره (نوع من المعنى) ملاحظ لذلك الصحابي (يقتضي) ويوجب (تغليظ الدية). هذا على التقرير الأول.

وعلى التقرير الثاني نقول: مثال ذلك الذي يعضد فيه القياس بقول الصحابي «نوع من المعنى يقتضي ويوجب تغليظ الدية» وهو جعل ما يدفع فيها أغلى وأعلى مما يعطى في الدية الأصلية التي تعتبر مخففة بالإضافة إلى هذه المغلظة، ثم اختلف الفقهاء في تعيين صورة هذا التغليظ -ولينظر تفصيل ذلك في كتب الفقه- وهذا التغليظ يقضى به (بسبب) إيقاع القتل الخطأ في (الحرم) المكي لأنه مكان تضاعف فيه الحسنات والسيئات وملاحظة هذا المعنى في شأن الدية هذا أمر قوي، وبذلك فهو يرجح به (و) إن كان (يوجد قياس أظهر) يدل عليه قوله تعالى: «فدية مسلمة إلى أهله»، والحكم هنا مطلق، ومقتضاه عموم هذا الحكم لكل مكان، وبذلك فهو (يقتضي نفي التغليظ) في هذه الصورة ـ صورة القتل في الحرم ـ وإذا عرض هذا في مجرى النظر الفقهي والاجتهاد (فربما يغلب على ظن المجتهد) كالشافعي هنا (أن ذلك المعنى الأخفى) في هذا الموضع، وهو ما ذكر من مضاعفات السيئات فيه مثل الحسنات فيه (الذي ذهب إلى) اعتباره والأخذ بمقتضاه

---

(١) - البرهان / ٢ / ٢٤١ـ٢٤٢

(الصحابي) القائل بهذا القول ـ وهو التغليظ ـ كعثمان بن عفان الذي روي عنه أنه قضى في امرأة وطئت ـ بالأرجل فماتت فقضى فيها بستة آلاف ـ ديتها ـ وألفين تغليظا للحرم، وكابن عمر الذي قال: من قَتل في الحرم أو قتل ذا رحم أو في الشهر الحرام فعليه دية وثلث، وكغيرهما من الصحابة ممن يرون هذا الرأي تعظيما للحرم وتشريفا وموافقة لمضاعفة السيئات فيه، وهذا المعنى (يترجح به) قول الصحابي ويقدم على القياس الجاري في ذلك (ولكن) ينبغي أن يعلم أنه (يختلف ذلك) وهو جعل هذا المعنى موجبا للترجيح في محله (باختلاف) أنظار (المجتهدين) واعتباراتهم في هذه الجزئية، وما يقتضيه حالها من حكم.

هذا ما قد يصح التمسك فيه بقول الصحابي إذا أدى إليه اجتهاد المجتهد (أما وجوب اتباعه) وجعل قوله حجة (و) هو (لم يصرح بنقل خبره) الدال على أنه مأخذ قوله ودليله (ف)إنه حكم (لا وجه له) ولا دليل على صحته، بل هو باطل.

(وكيف) يمكن أن يقبل منهم ما ذكروه من أن هذا القول حجة ويسلم لهم ذلك (وجميع ما ذكروه) ما هو إلا (أخبار آحاد) وهي أدلة ظنية والأدلة الظنية لا تبنى عليها الأصول -كما هو معلوم- (و) لذلك (نحن أثبتنا) كون (القياس) حجة (و) كذلك (الإجماع وخبر الواحد) فكل ذلك أثبتنا أنه حجة متبعة (بطرق) أي أدلة (قاطعة) تفيد العلم (لا بخبر الواحد) الذي لا يفيد إلا الظن في أعلى ما يفيده بنفسه (و) هكذا يتقرر بقانون هذا الفن أن (جعل قول الصحابي حجة) متبعة (كقول الرسول ﷺ وخبره) -قد يكون هذا من باب عطف المرادف، وقد يكون من باب عطف العام على الخاص بناء على أن

الخبر يشمل ما كان دالا على فعل من أفعاله ﷺ أو تقريره وهذا هو الظاهر والتسوية بينهما في الحجية- (إثبات أصل من أصول الأحكام) الشرعية (ومداركه) التي تدرك منها هذه الأحكام وتؤخذ، وعليه (ف)ـإنه (لا يثبت إلا ب)ـدليل (قاطع) يفيد العلم (كسائر الأصول) الفقهية وهذا بين فلا حاجة إلى إطالة الكلام فيه.

بهذا ينتهي الكلام في هذه المسألة الموضوعة لبيان حكم اتباع قول الصحابي هل هو واجب أم لا؟

وبعد نجز الكلام في هذا، يرد على الذهن هنا سؤال مفاده إذا لم يجب تقليد الصحابي فهل يجوز تقليده أو لا؟

هذا سيورد في المسألة التالية، فلنصر إلى إيرادها قائلين:

(مسألة) جواز تقليد قول الصحابي

في هذه المسألة يصدر الكلام فيها ببيان أنها تساق جوابا عن سؤال تقدم ذكره، ونظم الكلام في بيان الجواب عن هذا السؤال أن يقال:

(فإن قال قائل) مستفسرا سائلا: (إن لم) يتحتم اتباع الصحابة و(لم يجب تقليدهم) كما تقدم تقريره (فهل يجوز تقليدهم) أو لا؟

(قلنا) جوابا عن هذا: (أما العامي فـ)ـإنه يجوز له أن (يقلدهم) ويأخذ بقولهم لأنهم علماء مجتهدون وتقليد العامي للمجتهد جائز ـ كما هو معلوم.

(وأما) تقليد (العالم) لهم، فإن مدار الحكم فيه على أمر مختلف فيه؛ وهو تقليد العالم للعالم، فذهب بعضهم إلى جوازه، وذهب بعضهم إلى حرمته؛ وعليه (فإنه إن جاز له) أي للعالم (تقليد العالم) الآخر (جاز له تقليدهم) واتباعهم وقد روي أن بعض علماء الصحابة ربما قلد غيره منهم، (وإن حرمنا تقليد العالم للعالم) وهو الحق فإنه لا يجوز؛ وعلى هذا (فقد اختلف قول الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ) واضطرب كما تقدم ذكر ذلك (في) حكم (تقليد الصحابة) واتباعهم وتقديم قولهم على القياس والاجتهاد (فقال في) مذهبه (القديم) الذي كان عليه وهو في العراق: (يجوز تقليد الصحابي إذا قال قولا، وانتشر) وشاع (قوله) في الناس (ولم يخالف) في ذلك على حد ما هو معروف.

(وقال) أي الشافعي (في موضع آخر: يُقلد) قول الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ ويتبع (وإن لم ينتشر) ويشع بين الخلق قال الزركشي: «ومن كلام الشافعي في القديم لما ذكر الصحابة -رضوان الله عليهم-: وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك فيه علم أو استنبط وآراؤهم لنا أجمل وأولى بنا من آرائنا

عندنا لأنفسنا، إذا اجتمعوا أخذنا باجتماعهم، وإن قال أحدهم قولا ولم يخالفه غيره أخذنا بقوله، وإن اختلفوا أخذنا بقول بعضهم ولم نخرج عن أقاويلهم كلهم»[1].

(و) لكن قد (رجع) عن هذا القول (في) قوله ومذهبه (الجديد إلى أنه) الضمير للشأن (لا يقلد العالم صحابيا) أيا كان (كما لا يقلد عالما آخر) نص على ذلك في الرسالة في نسختها المصرية وفيها: «أرأيت اقاويل أصحاب رسول الله ﷺ إذا تفرقوا فيها. فقلت: نصير إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو كان أصح في القياس»[2] من حيث استجماعه شرائطه.

(ونقل عنه) إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل (المزني) المصري (ذلك وأن العمل) في بناء الأحكام والقول بها إنما هو (على الأدلة) الشرعية التي هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وهي الأدلة (التي يجوز للصحابة) ويصح منهم (الفتوى بها) والحكم بمقتضاها فلا فرق بين الصحابة وغيرهم في ذلك.

(و)هذا (هو) القول (الصحيح) لأنه مقتضى الأدلة الشرعية المتعلقة بهذه المسألة (و) هو القول (المختار عندنا) وعند الجمهور (إذ كل ما دل على تحريم) ومنع (تقليد العالم للعالم) من الأدلة الواردة في الكتاب والسنة (- كما سياتي) مبينا (في كتاب الاجتهاد- لا يفرق فيه بين الصحابي وغيره) فالكل في ذلك سواء فلا يقلد في هذا الدين ويتبع إلا المعصوم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ وما سواه لا يكون له ذلك إلا للضرورة كالعامي المضطر لتقليد المجتهد لعجزه عن النظر الفقهي والاجتهاد، والصحابي في ذلك كغيره، وسيأتي إيراد الأدلة الشرعية الدالة على منع التقليد وحرمته لغير العامي المضطر له.

(١) - البحر المحيط / الزركشي / ٦ / ٥٤ (٢) - الرسالة، الشافعي، ص: ٥٩٣.

(فإن قيل) هذا غير مسلم فإن التسوية بين الصحابة وغيرهم في هذا الشأن يأباه مقامهم العالي ومرتبتهم في هذا الدين التي انفردوا بها، وهذا يقتضي التفرقة بينهم وبين غيرهم في هذا الأمر إذ (كيف لا يفرق بينهم) أي بين من ذكروا من الصحابة وغيرهم ممن ليسوا صحابة (مع) ما اختص به هؤلاء الصحابة وهو (ثناء الله تعالى) عليهم في كتابه العزيز (و)كذلك (ثناء رسول الله ﷺ) أيضا (عليهم) في أخبار وأحاديث رويت عنه في ذلك؛ أما ثناء الله تعالى عليهم فمن (حيث قال: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم») وهذا إنما يتماشى الاستدلال به هنا مع تفسير أولي الأمر في هذه الآية؛ إذ يرون أنها عامة إما فيمن تولى أمور المسلمين وكان على الحق ويحكم بما أنزل الله، وإما في أهل العلم الشرعي الصالحين (وقال تعالى) كذلك (: «لقد رضي الله عن المؤمنين») ولا نزاع في أن المقصود بالمؤمنين في هذه الآية هم الصحابة الذين كانوا معه في الحديبية أهل بيعة الرضوان وغير ذلك من الآيات التي ورد فيها الثناء على الصحابة ووصفهم بالإيمان.

(و) أما في شأن الثناء النبوي عليهم فقد (قال رسول الله ﷺ) في ذلك (خير الناس قرني) سبق تخريج هذا الحديث وبيان أنه روي بألفاظ مختلفة منها «خير القرون قرني»، «وخير أمتي قرني» وانه حديث صحيح (وقال ﷺ -أيضا- (أصحابي كالنجوم) هذا حديث باطل، والأولى منه بالذكر هنا قوله ﷺ: «لا تسبوا أصحابي لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه» أخرجه الشيخان، واللفظ لمسلم.

(إلى غير ذلك) من الأحاديث النبوية الواردة في فضل الصحابة وعلو قدرهم وكونهم بِرْك وصدر هذه الأمة وأئمتهم، وكيف يمكن أن يسوي

من رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ووصفه بالإيمان، وأثبت له ذلك حقا بغيره من الناس الذين لم يرد في حقهم شيء من ذلك، فلا يعرف حالهم في شأنه على القطع والجزم.

(قلنا) ليس الأمر كما ذكرتم فإن (هذا) الثناء (كله ثناء) لا (يوجب) إلا (حسن الاعتقاد في علمهم بأمور هذا الدين العلمية والعملية (و) في (دينهم) وأنهم فيه على مرتبة عالية من الصلابة والثبات وقوة يقين، (و) في (محلهم ودرجتهم (عند الله -تعالى-) مما أكرمهم الله تعالى به (و) هذا على الإطلاق (لا يوجب) على العالم (تقليدهم) واتباعهم بل ليس ذلك مطلوبا بهذا الثناء شرعا، فهو لا يدل على طلب ذلك ولا يفيده (لا جوازا ولا وجوبا) فهذا الثناء ليس مناط الاتباع لمن ورد في حقه ولا سبب الاقتداء به (فإنه ﷺ أثنى أيضا على آحاد الصحابة) وأفراد منهم على وجه التخصيص (و)هم مع ذلك (لا يتميزون عن بقية الصحابة بـ) أي «في» شأن (جواز التقليد) والاتباع للصحابة (أو وجوبه) فبحث مسألة تقليد الصحابة لا يفرق فيه بين صحابي أثنى عليه النبي ﷺ على وجه الخصوص وغيره من الصحابة ممن لم يثن عليه على وجه التخصيص، بل الكل في ذلك سواء مما يدل على أن هذا الثناء لا علاقة له بأمر التقليد والاتباع كما تقدم ذكر ذلك، وإنما يدل على علو مرتبة المثنى عليه وفضله وقوة إيمانه وعلمه، والنبي ﷺ ينبه الناس على هذا الأمر فقط ليعلموه وما زال النبي ﷺ -يثني على آحاد صحابته لهذا الغرض وما في معناه مصرحا به (كقوله ﷺ: «لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان العالمين » أي لو وضع إيمان أبي بكر في كفة من كفتي الميزان ووضع إيمان الناس جميعا في الكفة الأخرى (لرجح إيمان أبي بكر) وزاد على إيمان العالمين الناس اجمعين.

وهذا الخبر موقوف على عمر وصح عنه، ورفعه بعضهم وإسناده ضعيف، وقد رواه الترمذي وإسحاق بن راهويه في مسنده وأحمد وغيرهم.

(وقال ﷺ) في الثناء على عمر: (إن الله سبحانه قد ضرب بالحق) أي جعل الحق (على لسان عمر وقلبه) فهو (يقول الحق وإن كان مرا) ينفر منه طبع النفوس لأنه لا يوافق أهواءها (وقال ﷺ لعمر) أيضا (والله ما سلكت فجا -بفتح الجيم- أي طريقا والفج يطلق على الطريق الواسع والمكان المنخرق بين جبلين؛ يعني ما سلكت طريقا (إلا سلك الشيطان فجا) طريقا (غير فجك) غير طريقك بعد ما يفر منك. وهذا الحديث مخرج في الصحيحين بلفظ «والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان قط سالكا فجا إلا سلك فجا غير فجك» (وقال ﷺ في) شأن عمر وما ابداه من رأى في (قصة أسارى بدر) وكان رأيه هو قتلهم (حيث نزلت الآية على وفق) ومطابقة (رأي عمر) هذا («لو نزل بلاء) أي عذاب (من السماء) علينا (ما نجا منه إلا عمر») وصورة هذه القصة تامة هي: كما رواها مسلم عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: فَلَمَّا أَسَرُوا الأُسَارَى، قالَ رَسولُ اللهِ ﷺ لأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ: ما تَرَوْنَ في هَؤُلَاءِ الأُسَارَى؟ فَقالَ أَبُو بَكْرٍ: يا نَبِيَّ اللهِ، هُمْ بَنُو العَمِّ وَالْعَشِيرَةِ، أَرَى أَنْ تَأْخُذَ منهمْ فِدْيَةً فتَكُونُ لَنَا قُوَّةً علَى الكُفَّارِ، فَعَسَى اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُمْ لِلإِسْلَامِ، فَقالَ رَسولُ اللهِ ﷺ: ما تَرَى يا ابْنَ الخَطَّابِ؟ قُلتُ: لا وَاللهِ يا رَسولَ اللهِ، ما أَرَى الذي رَأَى أَبُو بَكْرٍ، وَلَكِنِّي أَرَى أَنْ تُمَكِّنَّا فَنَضْرِبَ أَعْنَاقَهُمْ، فَتُمَكِّنَ عَلِيًّا مِن عَقِيلٍ فَيَضْرِبَ عُنُقَهُ، وَتُمَكِّنِّي مِن فُلَانٍ نَسِيبًا لِعُمَرَ، فأَضْرِبَ عُنُقَهُ، فإنَّ هَؤُلَاءِ أَئِمَّةُ الكُفْرِ وَصَنَادِيدُهَا، فَهَوِيَ رَسولُ اللهِ ﷺ ما قالَ أَبُو بَكْرٍ، وَلَمْ يَهْوَ ما قُلتُ، فَلَمَّا كانَ مِنَ الغَدِ جِئْتُ، فَإِذَا رَسولُ اللهِ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ قَاعِدَيْنِ يَبْكِيَانِ، قُلتُ: يا رَسولَ اللهِ، أَخْبِرْنِي مِن أَيِّ شيءٍ تَبْكِي أَنْتَ وَصَاحِبُكَ؟ فإنْ وَجَدْتُ بُكَاءً بَكَيْتُ، وإنْ لَمْ أَجِدْ بُكَاءً تَبَاكَيْتُ لِبُكَائِكُمَا، فَقالَ رَسولُ اللهِ ﷺ:

أَبْكِي لِلَّذِي عَرَضَ عَلَيَّ أَصْحَابُكَ مِن أَخْذِهِم الفِدَاءَ، لَقَدْ عُرِضَ عَلَيَّ عَذَابُهُمْ أَدْنَى مِن هذِه الشَّجَرَةِ، شَجَرَةٍ قَرِيبَةٍ مِن نَبِيِّ اللهِ ﷺ، وَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ: «ما كانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكونَ له أَسْرَى حتَّى يُثْخِنَ في الأَرْضِ» إلى قَوْلِهِ: «فَكُلُوا ممَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا» فأَحَلَّ اللهُ الغَنِيمَةَ لهمْ.

(وقال صلوات الله عليه) في الثناء على عمر - أيضا - (إن منكم لمحدثين) بصيغة اسم المفعول، والمحدث: هو الملهم الذي يجري الحق على لسانه (وإن عمر لمنهم) - رواه الشيخان - (و) قد تواتر وصف عمر بهذا حتى (كان علي - رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ - وغيره من الصحابة يقولون) في حقه - أي حق عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ - (ما كنا نظن إلا أن ملكا) بفتح الميم والكاف جمعه ملائكة مخلوقة نورانية (بين عينيه) ينظر إليه ويسمع منه وهو (يسدده) أي يوجهه إلى السداد وهو الإصابة للحق في القول والعمل (وأن ملكا) آخر (ينطق على لسانه) وذلك لما ينطق به من حكمة ومقالة حق أنى نطق وتكلم. وهذا الأثر ذكره ابن الأثير في « أسد الغابة » - مع بعض الاختلاف - ونصه: «أن سويد بن غفلة الجعفي دخل على علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في إمارته يخبره أنّ نفرا يذكرون أبا بكر وعمر بغير الذي هم أهل له فأخذ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ يحصي فضل أبي بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ وأنه سار بالناس سيرة رسول الله ﷺ ثم أمّر عليهم بعد وفاته عمر لما رأى أنه أقوى عليها، فقال علي في عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا: «فقام فينا بأمر صاحبيه، لا ننكر منه شيئا، نعرف فيه الزيادة كل يوم في الدين والدنيا، فتح الله به الأرضين، ومصّر به الأمصار، لا تأخذه في الله لومة لائم، البعيد والقريب سواء في العدل والحق، وضرب الله بالحق على لسانه وقلبه، حتى إن كنا لنظن أن السكينة تنطق على لسانه، وأن ملكا بين عينيه يسدده، ويوفقه»[1]

(١) - أسد الغابة في معرفة الصحابة / ٤ / ١٥٧ - ١٥٦

(وقال ﷺ في حق علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اللهم أدر) فعل أمر من أدار الشيء إذا أماله أي اللهم أمل ما جعلته هو (الحق) في الأزل وفيما لا يزال (مع علي حيث دار) ـ وهذا الخبر رواه الترمذي في سننه بلفظ «رحم الله عليا اللهم أدر الحق معه حيث دار»، وقال: حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وقد أخرجه الحاكم في المستدرك، وأبو يعلى في مسنده والبزار في سننه وغيرهم.

والحديث على كل حال حديث صحيح، وقد نقل عن ابن تيمية إنكاره، وليس بمستغرب منه هذا فإنه منحرف في شأن علي وأهل البيت جميعا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ انحرافا شديدا مستقذرا، ومقتضى الإنصاف إنكار هذا التصرف الشائن. (وقال ﷺ: أقضاكم) أي أعلمكم بالقضاء وأحسنكم قياما به (علي، وأفرضكم) أعلمكم بالفرائض علم الميراث (زيد) بن ثابت، (وأعرفكم بالحلال والحرام) وأعلمكم بهما (معاذ بن جبل) الأنصاري. وهذا الخبر رواه ابن ماجه وغيره مع زيادة واختلاف في بعض الألفاظ.

(وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «رضيت لأمتي ما رضي) لها (ابن أم عبد) وهو عبد الله بن مسعود. وهذا الخبر أخرجه البزار والطبراني وغيرهما وهو حديث صحيح.

(وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ) كذلك (لأبي بكر وعمر) وهو يثني عليهما: (لو اجتمعا على شيء ما خالفتهما). وهذا لا يريد به ﷺ اتفاقهما في الأمور الشرعية والدينية لأنها لا تكون إلا من جهة الوحي، ولا حجة دينية إلا فيما كان منها قطعا، (و)بذلك فإنه ﷺ (أراد) بذلك اتفاقهما (في مصالح الحرب) ومكايدها، ومتى تكون مطلوبة، ومتى تكون غير مطلوبة، وما جرى مجرى الحرب من أمور الدنيا فقط، وأما أمور الدين فإنها لا تعلم إلا من جهة الوحي كما تقدم ذكر ذلك.

(و)عليه فإن (كل ذلك) الذي مر نقله وذكره في حق هؤلاء الصحابة الكرام (ثناء) و مدح من النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عليهم، وهو (لا يوجب) بأي وجه من الوجوه (الاقتداء أصلا) إذ لا يحمل أي دلالة على ذلك، بل قصارى ما دل عليه هو ثبات الفضل والخير ورفعة القدر لهؤلاء الذين أثنى عليهم.

هذا منتهى الكلام على مسألة تقليد الصحابة وجعل قولهم حجة، وقد انتهى النظر في ذلك إلى تقرير أن قول الصحابي ليس بحجة مطلقا، ومدعي كونه حجة كلامه ساقط، وهذا أمر محسوم.

لكن تقدم أن الشافعي له في هذه المسألة مذهبان:

- أحدهما: أن قول الصحابة حجة، وهذا مذهبه القديم في المسألة.

- ثانيهما: أنه ليس بحجة وهو مذهبه الجديد فيها. وقيل: إن له في الجديد قولين: موافقة القديم ومخالفته، وقد فرع الشافعي على مذهبه القديم هذا الذي كان عليه وهو بالعراق قولا فقهيا امتد إلى الفروع التي امتد إليها، فلنسق في ذلك قولا بيانيا ونقديا ونعقد في تحقيق ذلك فصلا، فنقول:

فصل

في تفريع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة

أي هذا (فصل) وهو لغة الحاجز بين الشيئين، واصطلاحا اسم لطائفة من مسائل الفن مندرجة تحت باب أو كتاب غالبا، والإشارة بهذا إلى ما في ذهب المؤلف.

وهذا الفصل معقود وموضوع (في) بيان صورة (تفريع الشافعي) رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما فرع من الفروع في قوله (القديم على تقليد الصحابة) رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ واتباعهم، وجعل قولهم حجة، (و)في إيراد (نصوصه) أي أقواله التي أوردها في ذلك، وسطرها في كتبه.

(قال) رَحِمَهُ ٱللَّهُ في (كتاب)ـه (اختلاف الحديث) -وهو أول كتاب ألف في تعارض ظواهر بعض الأحاديث مع بعض آخر منها من حيث دلالتها على الأحكام-: (إنه) الضمير للشأن (روي عن علي) رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ (أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات) يوالي بعضها بعضا. ثم (قال) أي الشافعي: (لو ثبت ذلك عن علي لقلت به) وعملت بمقتضاه. (و) إنما قال الشافعي (هذا) القول (لأنه يرى أنه) أي أن عليا رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ (لا يقول ذلك إلا عن توقيف) من الشارع وأخذ له عنه فهو مما لا يقال من قبل الرأي (إذ لا مجال للقياس فيه) لأنه أمر تعبدي، ومقتضاه -كما صرح بذلك القاضي- أن الصحابي إذا قال قولا ليس للاجتهاد فيه مدخل فإنه لا يقوله إلا سمعا وتوقيفا، وأنه يجب اتباعه عليه؛ لأنه لا يقول ذلك إلا عن خبر.

لكن تفريع المصنف هذه المسألة -مسألة صلاة علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ هذه الصلاة- على مذهب الشافعي القديم غير صحيح، فإن كتب الشافعي التي وضعها في

مذهبه القديم هي: «الحجة» و«الأمالي» و«مجمع الكافي» و«عين المسائل» و«البحر المحيط» أما «اختلاف الحديث» فإنه من الكتب الموضوعة في مذهبه الجديد -كما قيل- ونقل. قال الزركشي: «لكن الغزالي جعله من تفاريع القديم، وهو مردود لأن «اختلاف الحديث» من الكتب الجديدة قطعا، رواه عنه الربيع بن سليمان بمصر. وبهذا جزم ابن الصياغ في كتاب «الكامل في الخلاف» وقال إلكيا في «التلويح»: إنه الصحيح وكذا صاحب «المحصول» في باب الأخبار»(١).

وعلى كل فإن هذا القول ثابت عن الشافعي وكونه من القديم أو الجديد لا يغير في هذا الأمر شيئا ما ثبت. كذلك إنه قد بناه على ما تقدم ذكره من أن الصحابي إذا قال قولا لا مجال للراي فيه يحمل على التوقيف من الشارع، وأنه متلقى منه، هذا هو قول الشافعي في هذه المسألة.

(وهذا) القول (غير مرضي) عندنا (لأنه)؛ أي عليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يذكر ما يفيد ثبوت اتصال قوله ذاك بصاحب الشرع - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - فهو (لم ينقل فيه) أي فيما ذكره (حديثا) نبويا (حتى يتأمل لفظه) وصيغته اللغوية لمعرفة مدلولها (و)يتأمل أيضا (مورده) أي الطريق الذي ورد به منقولا (وقرائنه) التي احتفت به؛ وهي تبين المراد به (وفحواه) الذي دل عليه لا بلفظه بل بإشارته أو اقتضائه أو مفهومه (وما يدل عليه) من حيث المراد الشرعي به.

(و)إنما قلنا هذا لأننا (لم نتعبد) أي لم يتعبدنا الله - تعالى - (إلا بقبول خبر) أي حديث نبوي (يرويه صحابي مكشوفا) ذلك الخبر لنا بحيث (يمكن النظر فيه) وكشف مضامينه ومعرفة مقتضاه ومفاده، وهذا النقل للخبر والتصريح به أمر تقتضيه الطريقة العادية للصحابة في نقل الأحاديث والأخبار عن النبي ﷺ

(١) - البحر المحيط / ٦ / ٦٣

فإنه (ما كان الصحابة يكتفون بذكر مذهب مخالف للقياس) أي الأدلة العامة للشريعة والحقائق الشرعية في العبادات والمعاملات (ويقدرون) ويفرضون فرضا ذهنيا (ذلك حديثا) يعني مدلول حديث او مقتضى حديث، ويصح أن يكون معناه: يقدرون ذلك حكما شرعيا يكون مستندُ من قال به حديثا نبويا (من غير تصريح به) أي بذلك الحديث، بل كانوا إذا ورد عن النبي ﷺ حديث فيه حكم مستثنى من قاعدة أو من دليل عام يصرحون به وهذا تلفيه مسطورا في كتب الحديث منقولا فيها بعناية، وعليه فكل ما لم يصرحوا به ولم ينقلوه لا سبيل إلى القول بوجوده، والأدلة لا تثبت بالاحتمال بل بالنقل الصحيح الثابت المحقق وجوده.

هذا ما يتعلق بهذه الجزئية.

(و) كذلك (نص) أي الشافعي - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى (في موضع) آخر في رسالته العراقية (أن قول الصحابي إذا انتشر) بين الناس وشاع نقله وتداوله في المجالس (ولم يخالف) بل وقع السكوت عنه (فهو حجة) متبعة. هذا قوله القديم ومبتنى هذا القول هو أن ترك أهل العلم البوح بخلاف هذا القول مع انتشاره وشيوعه دليل على موافقته عليه، فسكوتهم عليه مع بطلانه لا يليق بهم مع ما عرفوا به من الصلابة في الحق وحفظ حياض الدين.

(و)هذا القول أيضا (هو) قول (ضعيف) وذلك (لأن السكوت) لا دلالة له فهو (ليس بقول) حتى تفهم منه الموافقة أو المخالفة، وعليه (ف)إنه يحق أن يقال (أي فرق) معتبر ومؤثر هنا (بين أن ينتشر) ذلك القول (أو لا ينتشر) فإن السكوت عنه بعد العلم به ينزل منزلة عدم العلم به من حيث الدلالة والإفادة ما دام السكوت لا يدل على شيء.

(و) كذلك (نص) الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ (على أنه إذا اختلفت الصحابة) في مسألة ما (فالأئمة) أي الخلفاء الأربعة (أولى) بالاقتداء والاتباع -التقليد- من غيرهم، (فإن اختلفت الأئمة) هؤلاء بعضهم مع بعض (فقول أبي بكر وعمر) إذا اتفقا (أولى) بالاقتداء والاتباع -التقليد- وذلك (لمزيد فضلهما) وعلو مرتبتهما، فيقدم قولهما على قول عثمان وعلي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا.

وهذا الذي ذكره المصنف من التفصيل في شأن ما يأخذ به الشافعي من قول الصحابة هو ما أورده في رسالته القديمة -كما ذكر ذلك من نقلوا عنه ذلك- ونصه: «إذا اجتمعوا أخذنا باجتماعهم، وإن قال واحدهم ولم يخالفه غيره أخذنا بقوله، وإن اختلفوا أخذنا بقول بعضهم ولم نخرج عن أقاويلهم كلهم».

وقال -أيضا-: «فإن لم يكن على قول أحدهم دلالة من كتاب ولا سنة كان قول أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ أحب إليّ أن أقول به من قول غيرهم إن خالفهم؛ مِن قبَل أنهم أهل علم وحكاية»[1]، وظاهره أنهم إذا اختلفوا فقول أبي بكر وعمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا أولى. وفي كشف الأسرار على أصول البزدوي حاكيا عن عن الإمام الشافعي أيضا ما نصه: «وَنَصَّ فِي مَوْضِعِ آخَرَ أَنَّ الصَّحَابَةَ إِذَا اخْتَلَفَتْ فَالْأَئِمَّةُ الْأَرْبَعَةُ أَوْلَى، فَإِنْ اخْتَلَفَتْ الْأَئِمَّةُ الْأَرْبَعَةُ فَقَوْلُ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا أَوْلَى».[2]

هكذا ذكر علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في هذا النص والمنقول عن الشافعي أنه لم يذكره وإنما ذكر هؤلاء الثلاثة فقط قال الزركشي: «وسكت عن علي فرد عليه داود وقال ما باله ترك عليا وليس بدون من رضيه في هذا»، وأجاب عن ذلك

(١) - انظر: المدخل / البيهقي / ١ / ٤٥-٤٦، البحر المحيط / ٦ / ٥٤-٥٥

(٢) - كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ٣/ ٢١٧.

ابن القطان الشافعي بما نصه: «ولا نظن بالشافعي الإعراض عن أمير المؤمنين علي، ولـه في هـذا مقاصد: منها: أنه ترك ذكره اكتفاء، لأنهم معلومون ببعضهم، فنبه على البعض: ولهذا قال في بعض المواضع: أبو بكر وعمر. ومنها: أنه قصد بذلك الرد على مالك، لأنه يخالفه في هذه المسألة، فقال: أقول بقول الأئمة إلى آخره، لأن كلامـه على من كان بالمدينة. ويشـهد لهذا التأويل قول الشـافعي في «اختلاف الحديث»: أقول بقول الأئمة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي.

فـدل على ما سبق. ومنها: أن الكلام على ظاهره، وأراد الثلاثة في صورة، وهي مـا إذا انفـردوا وكان علي حاضرا وسـائر أصحابه، وسـكتوا عما حكموا به وأفتوا صار إجماعا. وحينئذ فيصار إلى قولهم، لأن عليا موافق في المعنى. وليس كذلـك أمـر علي بالكوفة، إنمـا كان بحضرته من يأخـذ عنه، فلم يكن في سكوتهم لـه حجة. قال ابن القطان: والأشبه الوجـه الأول، وهو أن يكون ترك ذلك اكتفاء»[1]

هذا ما يتعلق بهذه المسألة.

(وقـال) أي الشـافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (في موضـع) آخـر مـن هـذه الرسـالة وإذا اختلفـت الصحابـة - رضـوان الله عليهم - في حكم مسـألة ما بعد الخلفاء الأربعة فإنـه (يجـب الترجيـح) بيـن الأقوال الـواردة في ذلـك (بـ)ـالأعلمية؛ وعليه فإنه يجب تقديـم (قول الأعلم) والأخذ به وطرح ما سواه، هذا إذا كان الخلاف في ذلـك قـد جـرى بين العالم والأعلم منه، أما إن كان بين الأكثر من المجتهدين والأقـل فإنـه يرجـح بالكثـرة (و)عليـه فإنـه يقدم قـول (الأكثر) على قـول الأقل (قياسـا لكثـرة القائليـن على كثـرة الرواة) التي يقـع بها الترجيح بين الأحاديث

(١) - البحر المحيط (٨/ ٧٣) بتصرف.

والأخبار المتعارضة عند من يرى ذلك (و) قياسا على (كثرة الأشباه) التي يقع بها الترجيح بين الأقيسة المتعارضة ـ كما سيأتي ذلك مبينا في اثناء الكلام على الترجيح بين الأدلة بعضها على بعض والأقيسة بعضها على بعض. (وإنما يجب الترجيح) وتقديم قول (الأعلم) على قول غيره (لأن زيادة علمه) وقوة درايته الناشئة عنها (تقوي اجتهاده) لأنها تشتد بها قدرته على استفراغ الجهد في الاستنباط، وعلى الاطلاع على ما لا يطلع عليه من هو دونه علما، وعلى فهم حقائق ما فيه ينظر ويجتهد من مواضع ومسائل فهما شاملا محيطا بها، (و) كذلك (تبعده) هذه الزيادة (عن الإهمال) لما يجب عليه اعتباره وملاحظته من شروط وموانع وما جرى مجرى ذلك (و) عن (التقصير) عن الإدراك لما يجب عليه إدراكه من أمور مؤثرة في بناء الحكم الفقهي (و)عن (الخطإ) الذي يكون عن القصور المعرفي أو النظري.

هذا ما يتعلق بمسألة الحكم إذا جرى فيه خلف الصحابة ووقع وما يكون به الترجيح في ذلك.

(و) أما (ان اختلف الحكم) القضائي (والفتوى) الصادران (من الصحابة) بحيث أفتوا بحكم وقضوا بغيره (فـ)ـإنه (قد اختلف قول الشافعي) المنقول عنه في ذلك من حيث ما هو المرجح (فيه) الذي ينبغي الأخذ به منهما؛ (فقال مرة الحكم أولى) بالتقليد فيه (لأن العناية) والاهتمام (به) والاحتياط فيه (أشد) واقوى (والمشورة فيه) بين من كلفوا بشأنه (أبلغ) إذ يوصل في ذلك إلى اقصى ما يتأتى منه.

(وقال مرة أخرى الفتوى أولى) بأن يكون التقليد فيها (لأن سكوتهم عن) إنكار (الحكم) الصادر من القاضي لا يحمل على أنهم قد رضوا بذلك الحكم

وإنما (يحمل على) التزامهم السمع و(الطاعة للوالي) أي ولي أمرهم، وهو - هنا - قد يكون هو القاضي نفسه الذي كان عنه هذا الحكم، وقد يكون هو من ولاه ذلك الأمر ونصبه قاضيا، وهو الأمير - مثلا - هذا هو مذهب الشافعي في مذهبه القديم وما فيه من التفصيل في مسألة تقليد الصحابي (وكل هذا) قد تركه الشافعي وصار إلى خلافه - كما قيل - وبذلك فهو قول (مرجوع عنه) في مذهب الشافعي، وصار إلى قوله الجديد الذي بينه في رسالته المصرية التي قال فيها: «إذا اختلف الصحابة نصير منها إلى ما وافق الكتاب والسنة أو الإجماع أو كان اصح في القياس» وعلى كل فإن قول الشافعي في شأن هذا التقليد قد قرر في شأنه أصحابه هذا التفصيل وهو أن مذهبه القديم هو تقليدهم، وأن مذهبه الجديد هو عدم تقليدهم، ولكن في نصوصه في الجديد ما يدل على أنه ما زال يقول بتقليدهم.

نعم، بعضهم صرح بأنه يقول بذلك في الجديد أيضا ولكن بشرط أن يكون مع قول الصحابي المقلد قياس يعضده.

هذا منتهى القول في هذه الفصل. وبعد بيان هذا وما تضمنه من قول معرفي أصولي ننتقل إلى إيراد مسألة أخرى وهي:

مسألة ترجيح أحد القياسين المتعارضين في فرع بقول الصحابي سواء استوى القياسان أولا؟

الذي انجلى عنه البحث والنظر الأصولي في هذا هو الخلف فيما يصار إليه من رأي فيه.

(فإن قيل: فما قولكم في) هذا أي في (ترجيح أحد القياسين) المتعارضين في جزئية ما (بقول الصحابي) لموافقته لمقتضاه وموحبه؟

(قلنا: قال القاضي) رَحِمَهُ ٱللَّهُ (لا ترجيح إلا بقوة الدليل) فلا يرجح دليل على ما يعارضه من دليل آخر إلا بقوته التي تكون بقوة ثبوته أو قوة دلالته.

(ولا يقوى الدليل بمصير مجتهد إليه) وإن كان صحابيا لأن فعله ذاك ليس حجة تعضد ذلك القياس ثم الأقيسة المظنونة عند القاضي ليس فيها تقديم ولا تأخير وإنما الظنون بحسب الاتفاق. قال إمام الحرمين: «إن القاضي قد بنى قوله هذا على أصله أنه ليس في مجال الظنون مطلوب، وإذا لم يكن مطلوب فلا طريق على التعيين، وإنما المظنون على حسب الوفاق، ثم رد عليه إمام الحرمين قوله هذا كما سيأتي. وعلى كل فالقاضي لا يرى الترجيح بين الأقيسة إطلاقا.

(والمختار) عندنا (أن هذا) الأمر وارد (في محل الاجتهاد) الذي من متجلياته الترجيح وبذلك (ف)ـإنه (ربما يتعارض ظنان) ناشئان عن قياسين متعارضين في جزئية فيها مناطان ـ مثلا ـ قضيا بذلك التعارض (و) قول (الصحابي) وارد (في أحد الجانبين) المحتملين في المسألة بموجب تعارض القياسين، فيرجح به أحد القياسين (فتميل نفس المجتهد إلى موافقة) ما ذهب إليه (الصحابي) من ذلك (ويكون ذلك أغلب على ظنه) وأرجح عنده، وهذا أمر ممكن ومتصور الوقوع، كما يمكن ويتصور عدم وقوعه، (ويختلف ذلك باختلاف) حال نظر (المجتهدين) واعتباراتهم في محل ورود هذا التعارض، فقد تطمئن نفس بعضهم إلى الترجيح بقول الصحابي ذاك، وبعضهم قد يرى هذا الذي ذكره القاضي فيقصُر نظره على الترجيح بين القياسين بحسب حال ذاتيهما فقط.

(وقال قوم) ممن يرى حجية ما كان عن الصحابي من قول أو فعل: (إنما

يجوز ترجيح قياس الصحابي) أي القياس الذي أخذ به الصحابي أو رجحه (إذا كان أصل) هذا (القياس في واقعة شاهدها) ذلك (الصحابي) فحكم فيها بمقتضى قياس رأى أن العمل به فيها هو الراجح، فما كان هكذا فإن قياس الصحابي فيه يجوز ترجيحه على القياس المعارض له (وإلا) يكن قياسه في واقعة شاهدها بل هو في واقعة لم يشهدها (فـ)ـإنه (لا فرق بينه وبين غيره) فيما قد يعمل به من قياس في ذلك فلا يجوز ترجيحه لأنه مختار الصحابي وقوله (وهذا القول قريب) من جريان القبول والصحة عليه، لأن للصحابي فيما شاهده مزيد علم به وبخصائصه التي يجب أن تعتبر في بناء الحكم فيه، (ولكن مع هذا) فإن القطع برجحان هذا الجواز غير حاصل إذ (يحتمل أن يكون) ذهابه إلى ذلك القياس (ومصيره إليه لا لاختصاصه) وانفراده (بمشاهدة) ورؤية (ما) يرشد إلى رجحان ذلك القياس و(يدل عليه بل) قد يكون مصيره إليه (بمجرد الظن) فقط، وبهذا يساوي قوله قول غيره في ذلك.

(أما إذا حمل الصحابي لفظ الخبر) أي لفظا ورد في الخبر النبوي الذي رواه (على أحد محتمليه) أي على أحد معنييه المحتملين فيه، وفي نسخة «محمليه» والمعنى واحد إذ يُفسر لفظ محمليه هذا بمعنييه؛ فيكون نظم الكلام إذا حمل الصحابي لفظا ورد في مرويه على أحد معنييه (فمنهم) كأبي بكر الصيرفي (من رجح) مطلقا ذلك المعنى بهذا الحمل وقال يؤخذ به لأن الظاهر أنه حمله عليه لقرينة أو أمارات لا يقدر على حكايتها. (ومنهم من قال: إذا لم يقل علمت ذلك من قصد الرسول ﷺ بقرينة) حالية (شاهدتها) وهي قائمة بمحل هذا الخبر -مثلا- وبسبب وقوع الخطاب به (فـ)ـإنه (لا ترجيح به) ويكون وجوده وعدمه سيين فيما يتعلق بمعنى ذلك الخبر (وهذا) القول هو الذي وقع عليه (اختيار القاضي) الباقلاني.

(فإن قيل:) أنتم تقولون: إن الشافعي لم يأخذ بقول الصحابي إلا في مذهبه القديم، وهذا غير صحيح فإنه يأخذ به في الجديد أيضا (فقد ترك الشافعي) رَحِمَهُ اللَّهُ -تعالى- (في) قوله أو مذهبه (الجديد القياس في) شأن (تغليظ الدية) أي جعلها أغلى وأعلى من الدية الأصلية (في) القتل الخطإ إذا حصل في (الحرم) المكي (بقول عثمان) الذي قضى فيه بالتغليظ وقد تقدم أنه قضى في قتل امرأة بالوطء بالأرجل بدية وثلث، والقياس أن لا تغلظ الدية على الإطلاق لأنها وردت في القرآن مطلقة قال تعالى: «ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله» ولكن الشافعي أخذ بمذهب عثمان في هذه المسألة وترك العمل بالقياس هنا؛ وهو العمل بالدليل العام الأصلي.

(و) كذلك (فرّق) أي الشافعي (بين) حكم (الحيوان وغيره في شرط البراءة) من العيب عملا (بقول عثمان) بن عفان فقد روي في هذا الشأن أن عبد الله بن عمر باع عبدا له لزيد بن ثابت بثمانمائة درهم بالبراءة من العيب أي قال له: أنا أبرأ من كل عيب فيه، فقال له المشتري: به داء لم تسمّه لي، فاختصما إلى عثمان، فقضى على ابن عمر أن يحلف: لقد باعه العبد وما به داء يعلمه، فأبى أن يحلف وارتجع العبد، وفي هذا النص ما يدل على أن عثمان صحح هذا العقد، وبه أخذ الشافعي فحكم بأن هذا الشرط معتبر ومؤثر إذا كان في بيع الحيوان فقط إذا كان البائع لا علم له به، أما في بيع غيره كالخشب والثياب -مثلا- فإن هذا الشرط لا تأثير له ولا اعتداد به.

وفي شأن اعتبار الشافعي ذلك في الحيوان قال في «الأم»: «وإذا باع الرجل العبد أو شيئا من الحيوان بالبراءة من العيوب فالذي نذهب إليه - والله تعالى

أعلم- قضاء عثمان بن عفان أنه برئ من كل عيب لم يعلمه ولم يبرأ من عيب علمه ولم يسمعه البائع ويقفه عليه، وإنما ذهبنا إلى هذا تقليدا».[1]

وظاهر تصرف الشافعي وكلامه في هذين الفرعين أنه يرى الأخذ بقول الصحابي في مذهبه الجديد أيضا.

(قلنا) ليس الأمر كذلك؛ إذ (له في مسألة شرط) البائع (البراءة) من العيب فيما باعه (أقوال) متعددة (فلعل هذا) القول قد تركه، وصار إلى غيره؛ فيتقرر أنه قول (مرجوع عنه) في مذهبه.

(و)أما (في مسألة التغليظ) للدية هذه فإن (الظن به) أي بالشافعي (أنه) لم يأخذ بقول الصحابة -عثمان ومن وافقه- فيه، وإنما (قوّى القياس) الذي بنى عليه قوله هذا (بموافقة الصحابة) له فقط. (فإن لم يكن) الأمر (كذلك فـ)ـإن الأمر الثابت هو أن (مذهبه) أي مذهب الشافعي (في الأصول أن لا يقلد) أحدا صحابيا كان أو غيره (والله أعلم) وأحكم.

ونختم القول هنا في هذه المسألة بالتنبيه على أن ما ذكره المصنف في شأن حمل الصحابي لفظا ورد فيما رواه من خبر غير وافٍ ببيان ما تقرر في ذلك، إذ من المعلوم أن ما تقرر في ذلك هو اختلاف الأحكام الأصولية؛ الأقوال والآراء الأصولية فيها.

ومن هذه الأحوال:

أولا: أن يكون ذلك الحمل تقييد المطلق، فهذا من باب تقييد المطلق بقول الصحابي.

---

(١) - الأم للشافعي، ٧/ ١٠٥.

ثانيا: أن يكون تخصيصا للفظ عام، فيكون من باب تخصيص العام بقول الصحابي، وكلا الحملين سيأتي الكلام عليهما في أثناء الكلام على التخصيص والتقييد.

ثالثا: أن يكون نسخا، وهذا قد مضى الكلام عليه في باب النسخ؛ والمقرر في ذلك أنه لا ينسخ بقوله.

رابعا: أن يكون حملا على أحد أمرين متنافيين دل عليهما ذلك اللفظ -كالقرء- فالظاهر -كما صرح بذلك صاحب جمع الجوامع- حمله عليه لأن الظاهر أنه حمله عليه توقيفا، وتوقف الشيخ أبو إسحاق الشيرازي حيث قال: فقد قيل يقبل، وعندي فيه نظر أي لاحتمال أن يكون حمله لموافقة رأيه لا لقرينة. وللشافعية في هذه الجزئية قولان: أحدهما ما تقدم وهو أنه يقبل وحكوه عن الشافعي.

ثانيهما: أنه لا يقبل.

خامسا: أن يكون حملا على غير الظاهر، كالحمل على المجاز، وكحمل الأمر على الندب، والنهي على الكراهة وما جرى مجرى ذلك، فهذا مذهب الجمهور فيه أنه يعمل بظاهر ذلك اللفظ ولا يلتفت إلى هذا الحمل.

وذهب بعض المالكية في هذا الضرب من الحمل إلى التفصيل، فقالوا إن كان ذلك مما لا يمكن أن يدرك إلا بشواهد الأحوال والقرائن المفضية لذلك وليس للاجتهاد فيه مساغ اتبع، وإن كان صرفه عن ظاهره يمكن أن يكون لضرب من الاجتهاد تعين الرجوع إلى ظاهر الخبر لاحتمال أن لا يكون اجتهاده مطابقا لما في نفس الأمر، فلا يترك الظاهر بالمحتمل.

وذهب أكثر الحنفية إلى اتباع قول الراوي.

سادسا: أن يكون مخالفا لما روى، فقد تقرر فيه الخلف، والجمهور فيه على أن العبرة بما روى لا بما رأى.

هذا بإيجاز شديد بعض ما أثمرته الأنظار في هذه المسألة؛ حمل الراوي ما رواه على معنى معين.

وبهذا تنتهي هذه المسألة، وبانتهائها ينتهي الكلام على هذا الأصل الثاني.

الأصل الثالث من الأصول الموهومة:

الاستحسان

أي هذا هو (الأصل الثالث من الأصول الموهومة) وهي أربعة أصول، وهذا الأصل الثالث هو (الاستحسان) وسيأتي بيان المراد به.

وأما حجيته فالذي اشتهر (و) ذاع في ذلك هو أنه (قد قال به أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ) واعتمده أصلا فقهيا، وأصحاب أبي حنيفة ينكرون قوله به.

(وقال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ) في كتابه «الرسالة العراقية» رادا له ومنكرا لحجيته: (من استحسن فقد شرع) أي صار مشرعا، وزاحم الله تعالى فيما انفرد به من حكم على أفعال خلقه. وهذا ذم وإنكار لهذا الأصل خلافا لما ذكره ابن عربي الحاتمي الذي قال في الفتوحات: «إن مقصود الشافعي من قوله هذا مدح المستحسن وأراد أن من استحسن فقد صار بمنزلة شيء ذي شريعة ولكن الشافعية لم يفهموا كلامه» وقول ابن عربي هذا قول سخيفٌ؛ إذ كيف يمكن أن يمدح الشخص بتلبسه بصفة من صفات الله وحده؛ وهي التشريع.

وقال الشافعي -أيضا-: القول بالاستحسان باطل، فإنه لا ينبئ عن انتحال مذهب بحجة وما اقتضته الحجة الشرعية هو الدين سواء استحسنته النفس أولا، وقال أيضا: الاستحسان تلذذ.

وقبل بسط القول في رد هذا الأصل وهو الغرض الذي عقد له المصنف القول هنا يجب بيان حقيقته والمراد به (و) ذلك أن (رد الشيء) والحكم عليه بالبطلان (قبل فهمه) وتصوره على ما هو عليه في حقيقة أمره (محال) وغير متصور وبناء عليه (فـ)إنه (لابد أولا من فهم) لفظ (الاستحسان) هذا وما أريد به.

(و)الذي تحصل في ذلك هو أنه (له ثلاثة معان) اصطلاحية:

(الأول) منها (و) هو المشهور (الذي يسبق إلى الفهم) والذهن عند إطلاق هذا اللفظ.

وهو (ما يستحسنه المجتهد بعقله) والصحيح أن الذي يسبق إلى الذهن عند إطلاقه هو هذا الذي سيأتي ذكره في التأويل الثاني، وعلى كل فإن هذا أحد تعريفاته؛ ومقتضى هذا التعريف أنه ليس فعلا كما يدل عليه لفظ الاستحسان وإنما هو ما يكون عن نظر المجتهد مستحسنا في نفسه كما تدل عليه عبارة المصنف (ما يستحسنه) ومقتضى هذا أنه يجب التخلص من المعنى الذي تثمره هذه الصيغة ـ الاستحسان ـ من الجهة اللغوية فيسبق إلى النفس، واستبدالُ هذا المعنى بهذا المعنى الاصطلاحي، حتى يفهم المراد به ويكون التلقي للقول المسطور في شأن هذا الأصل مدركا على وجهه وعلى وفق المراد به.

(و) أما القيمة العلمية والأصولية لهذا الأصل بهذا المعنى الذي ذكر فإنه (لاشك أننا نجوز ورود التعبد باتباعه عقلا) أي نجوز اتباع الاستحسان بهذا المعنى الذي ذكر وبجعله دليلا تعرف به الأحكام الشرعية من جهة العقل فنحن لا نمنع تصور هذا الأمر وجوازه عقلا وإنما نقول به (بل لو ورد الشرع بأن ما سبق إلى أوهامكم) وعقولكم أنه الصواب والحق (أو) ما (استحسنتموه) من حكم (بعقولكم) المصوغة بالعقيدة الإسلامية والأخلاق القائمة على المصالح والمفاسد المعتبرة شرعا وما تلزم به الفطرة السليمة (أو) ما (سبق إلى أوهام) وعقول (العوام) الذين لا قدرة لهم على الاجتهاد والنظر الفقهي ـ مثلا ـ (فهو حكم الله -سبحانه- وتعالى) الواجب (عليكم) العمل به والأخذ بما يقتضيه (لجوزناه) لأن الله تعالى يحكم ما يريد، وله

تعالى أن ينصب على حكمه من الأمارات ما شاء، ثم يتعبد خلقه باتباعها والعمل بما توجبه.

(ولكن) في واقع أمر هذا الدين وحقيقة حاله (وقوع التعبد) وحصوله (لا يعرف) من جهة العقل، فهو لا يعرف (بضرورة العقل) كما تعرف بها الأحكام العقلية الضرورية (و) كذلك لا تعرف -أيضا- بـ(نظره) واستنباط الأحكام من أدلتها المحتملة لها بالتأملات، وربط المدلولات بأدلتها، فهذا كله لا يكون به تحصيل معرفة ما به يعبد رب العالمين في هذا الدين، (بل) يكون ذلك (من) جهة أدلة (السمع) وهي نصوص الكتاب والسنة (و) هذا الأصل -الاستحسان- كونه دليلا شرعيا (لم يرد فيه) دليل (سمع متواتر ولا) حصل فيه (نقل آحاد) لخبر يدل عليه (ولو) قدر أنه (ورد) فيه خبر (لكان) لا يعتد به ولا يفيد هذا الأمر إلا إذا كان متواترا يفيد العلم الضروري، لأن الأصل (لا يثبت) بالدليل الظني ومنه (خبر الواحد) كما هو معلوم (فإن جعل الاستحسان) وإثباته (مدركا) أي دليلا (من مدراك أحكام الله تعالى) وأصلا من الأصول التي تدرك منها هو فعل (ينزل) به من حيث الدلالة على الأحكام وإفادتها ومن حيث ما يثبت به من دليل (منزلة الكتاب والسنة والإجماع و)هكذا تصيّره (أصلا من الأصول) التي تنبني الأحكام الفقهية عليها كخبر الواحد والقياس (فـ)ـإنه (لا) يتحقق ولا (يثبت بخبر الواحد) كما مر ذكر ذلك مرارا (و) خلاصة القول أنه (مهما انتفى الدليل) على أمر (وجب النفي) له.

هذا هو المسلك الأول في إثبات كون هذا الأصل أصلا موهوما، وأن القول به باطل ومردود.

(المسلك الثاني) هو (أنا نعلم) جزما و (قطعا) حصول انعقاد (إجماع) هذه (الأمة) كلها (قبلهم) أي قبل هؤلاء القائلين بهذا الأصل -الاستحسان- (على أن العالم) المجتهد (ليس له أن يحكم) أي أن يفتي الناس أو يقضي بينهم (بهواه) الذي قد يكون من جهة ميله المذهبي أو النسبي أو غير ذلك (وشهوته) التي قد تكون من جهة غريزة من غرائزه النفسية الحيوانية سواء شعر بغلبة سلطانها عليه أو لا مكتفيا بذلك في قوله بحكم ما (من غير) أن يلجأ إلى ما يدفع عنه غائلة ذلك وشره ومهلكته من (نظر في دلالة الأدلة) الشرعية، وما تفيده ملقيا إليها سمعه وبصيرته وفؤاده متلقيا منها ما يجب عليه أن يحكم به من حكم وأن يذهب إليه من مذهب فيما ينظر فيه من أمر، متحصنا بذلك عن ميل النفس إلى هواها وشهوتها في هذا الشأن على أقصى المستطاع في ذلك وهذا ركن من أركان الاجتهاد والنظر الفقهي التي يجب الالتزام بها، والإخلال بذلك اتباع للهوى وذهاب إلى القول في دين الله - تعالى - بالتشهي (و) بناء على هذا الركن الذي تزول الجبال الراسيات ولا يزول فإن بناء الحكم على (الاستحسان) هذا (من غير نظر في) ما تعلم به حقيقته من كونه حقا فيقبل أو باطلا فيطرح وهو (أدلة الشرع) ما هو إلا (حكم بالهوى المجرد) الصرف الخالص الذي لا يتعلق بالشرع بأي علاقة تكسبه جواز الالتفات إليه، نعم يتعلق به الخطاب الشرعي من حيث ذمه وتحريمه لأنه سبيل إلى افتراء الكذب على الله - تعالى - والقول في دين الله - تعالى - بالتكهن والتخرص وفاسد الهوى والشهوة (و) هذا ما (هو) إلا (كاستحسان العامي) الذي لا قدرة له على الاجتهاد (و) كاستحسان (من لا يحسن النظر) اصلان بأن لا يكون قادرا على النظر لعلة فيه، او لجهله بذلك وفي هذا الصنف قد يدخل العالم، وإنما كان استحسان العالم كغيره لان شهوة الناس وهواهم

شيء واحد، فما يثمرانه من حكم إذا أحيل أمره عليهما لا يختلف في حقيقة أمره، وإن اختلفت مفرداته فهو في جنسه شيء واحد، وهو حكم الهوى والشهوة، وتجويز الاجتهاد للعالم لا يقتضي أن هواه وشهوته قد استحالا إلى شيء مسدد يخالله الرشد، بل هواه وشهوته على اصلهما الفطري، وبذلك (فإنه إنما جوز الاجتهاد للعالم دون العامي لأنه) ليس مساويا له في الأهلية لذلك والاستحقاق له، إذ (يفارقه في معرفة) ما يعلم أو يرى أنه (أدلة الشريعة) ومراتبها وأحوالها العامة والخاصة (وتمييز صحيحها) الذي ثبت على قطع أنه دليل شرعي حقا (وفاسدها) الذي ادعي أنه دليل شرعي وهو ليس كذلك وما يتعلق بذلك من خصائص أخرى يجب أن تقوم بالمجتهد. هذا هو موجب تخصيص العالم بالاجتهاد دون العامي (وإلا فـ)إن (العامي) أيضا (يستحسن) إذ له أهلية ذلك آخذا لها من شهوته وهواه . فلا فرق بينه وبين العالم في ذلك، نعم أنت أيها العالم متميز بمعرفة ما ذكر ففارقت به العامي، (لكن قد يقال: لعل مستند استحسانك) ومصدره (وهم) غلب عليك (وخيال لا أصل له) معتبر من حيث النظر والدلالة وإنما) اعتراك فملَك عليك نفسك فحكمت على ما قضيا به عليك (ونحن نعلم) أنه لا معلول بلا علة ولا مسبب بلا سبب، وعليه فـ (إن النفس لا تميل لشيء) مختارة له (إلا بسبب مميل إليه) مرجح له على ما سواه. وهذا أمر مدرك بضرورة العادة والحس (لكن) هذا (السبب ينقسم إلى ما هو وهم وخيال) عرضا للنفس فأوجبا مسببهما فيها فقضت به واستحسنته، وهو باطل في ميزان الشرع وبذلك فهو (إذا عرض على الأدلة) الشرعية تلاشت شرعيته (ولم يتحصل منه) شيء (طائل) مفيد فيه غناء من حيث تعلقه بالشرع، وإنما يتحصل منه ما هو هباء متلاش بمخالفته تلك الأدلة (و) كذلك ينقسم (إلى ما هو مشهود له) بالصحة

والصواب (من أدلة الشرع) فإذا عرض عليها قضت له بذلك، وعرض أي شيء من ذلك على الأدلة الشرعية أمر واجب حتى يعلم ما هو مردود منه بها، وما هو مشهود له بالصحة والصواب وإلا (فبم يميز المستحسن) شرعا الذي تحقق (ميله عن الأوهام) وتجرده من سلطانها (و) خلوه (من سوابق الرأي) القائمة بالنفس عن هوى وشهوة (إذا لم ينظر) هذا المستحسن (في الأدلة) الشرعية التي ترشده إلى ذلك (ولم يأخذ منها) ما يعرف به ذلك أو ضده، ويدركه إن حصل، هذا لب ما استدل به من يرى أن الاستحسان بهذا المعنى حكم بالهوى، وقول في دين الله تعالى بالأوهام والتخيلات.

(و) أما من يرون خلاف هذا القول وقالوا بأن هذا دليل شرعي فإنهم (لهم شبه ثلاث) هي معتصمهم في هذا الشأن:

(الشبهة الأولى:) هي ما حملوا عليه (قوله تعالى ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم﴾) وهو أن المراد بالأحسن في الآية هو ما كان حسنه مدركا بالذوق النفسي فأحسن القول إنما يعلم من هذه الجهة. وإلا فبماذا سيعلم متلقى هذا القول المنزل أن هذا أحسن ما أنزل إليه من ربه إن لم يكن من جهة ذوقه المعرفي النفسي. أما وجه الاستدلال بهذه الآية على ذلك فهو الأمر باتباع أحسن ما أنزل ولولا أنه حجة لما كان مأمورا به (و) في نفس المعنى قال -تعالى-: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ ووجه الاستدلال بهذه الآية هو ورودها في معرض الثناء والمدح لمتبع أحسن القول، ولولا أنه حجة ما اثنى عليه الشارع تعالى ولا مدحه.

هذا وجه الاستدلال والاحتجاج بهاتين الآيتين على ما ذكر من حجية الاستحسان، وهو استدلال واحتجاج باطل فاسد.

فإن تمسك بهما متمسك في ذلك (قلنا) مجيبين عن ذلك بجوابين متضمنهما الرد والانكار لذلك:

الجواب الأول: هو ان معنى (اتباع احسن ما أنزل إلينا هو اتباع الأدلة) الشرعية، فهل ما يثمره الاستحسان بهذا المعنى الذي مأخوذ من نصوص القرآن والسنة وهل هو منزل إلينا من ربنا؟ إذا ادعيتم ذلك (فبينوا لنا) أوّلا (أن هذا مما أنزل إلينا) وحيا من لدن حكيم عليم فنحن بالضرورة نعلم أنه ليس مما أنزلنا إلينا (فضلا عن أن يكون من أحسنه و) هذا الذي ورد في (قوله ـ تعالى ـ ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾) هو كقوله تعالى ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ فما دلت عليه هذه الآية من معنى هو نفسه ما دلت عليه تلك في الجملة.

(ثم نقول) إذا جعلتم الاستحسان حجة فإننا (نحن نستحسن إبطال) كون هذا (الاستحسان) دليلا شرعيا (و) نستحسن كذلك (أن لا يكون لنا شارع) يشرع لنا الأحكام التي يكون بها تعبدنا (سوى المصدق) من ربه (بالمعجزات) وهو الرسول ـ عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ ـ (فليكن) هذا القول الذي بنيناه ادعاء على أصلهم هذا (حجة عليهم) في بطلان مدعاهم هذا.

(الجواب الثاني:) هو (أنه يلزم من ظاهر) تعريف الاستحسان (هذا) وحده جواز أو وجوب (اتباع استحسان العامي) والعمل به (و) كذلك اتباع استحسان (الطفل والمعتوه) الفاقد للعقل والتمييز فكل ذلك وما ماثله مندرج تحت هذا الأصل الموهوم، وذلك (لعموم) هذا (اللفظ) وهو الاستحسان، إذ هو مفرد معرف بأل الاستغراقية.

(فإن قلتم:) لا عموم فيه إذ (المراد به بعض) أنواع (الاستحسان وهو

استحسان من هو من أهل النظر) الفقهي والاجتهاد، (فـ)ـإن ما قلناه فيما سبق في معنى الآيتين السابقتين هو (كذلك) ما (نقولـ)ـه هنا ـ أيضا ـ وهو أن (المراد) بالاستحسان الذي قد يفهم من الآيتين أنه أمر الشارع باتباعه هو (كل استحسان صدر عن أدلة الشرع) وأخذ منها بطرق صحيحة شرعا (وإلا فأي وجه) أو معنى (لاعتبار أهلية النظر في الأدلة) الشرعية والاعتداد به في هذا الشأن - الاستحسان- (مع الاستغناء عن) هذا (النظر) والإعراض عنه اكتفاء بهذا الأصل الموهوم؟

(الشبهة الثانية:) هي ما حملوا عليه (قوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسنا) بموجب ملكتهم الإيمانية (فهو عند الله حسن) ووجه الاستدلال بهذا الخبر هو أن هذا الذي رآه المسلمون حسنا لو لم يكن حجة ما حسن عند الله تعالى.

وهذا أيضا احتجاج باطل واستدلال فاسد، فإن هذا ـ على الصحيح ـ ليس حديثا نبويا، وإنما هو من كلام ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وبهذا يسقط الاحتجاج (و) هب أنه ـ على سبيل الفرض والتقدير ـ حديث نبوي فإنه (لا حجة فيه) على هذا الذي استدل به عليه، وذلك (من أوجه:)

(الأول) منها (أنه خبر واحد) ومن المعلوم ان خبر الواحد (لا تثبت به الأصول) لأنه دليل ظني، والأصول لا تثبت إلا بالأدلة القطعية.

الوجه (الثاني:) هو أن (المراد به) أي بهذا الرأي الوارد في هذا الخبر هو (ما رآه جميع المسلمين) على وجه الإجماع والاتفاق لأنه لم يقل ما رآه بعض المسلمين حسنا فهو حسن، وإنما قال ما رآه المسلمون بصيغة الجمع الدالة على العموم والشمول و (لأنه لا يخلو) لفظ المسلمين هذا من (أن يريد به) صاحب الخبر (جميع المسلمين) على وجه الاستغراق والشمول (أو) يريد به (آحادهم) فقط (فإن أراد) به (الجميع) أي جميع المسلمين كما هو

الظاهر لأنه جمع معرف بأل الاستغراقية (فهو) معنى (صحيح) مقطوع بأنه صواب (إذ) هذه (الأمة لا تجتمع على حسن شيء) قاضية بأنه حسن يترتب عليه المدح والثواب (إلا عن دليل) شرعي كما لا تجتمع على قبح شيء قبحا يترتب عنه الذم والعقاب إلا عن دليل شرعي أيضا (والإجماع) للأمة كما هو معلوم (حجة شرعية) يجب العمل بها والأخذ بمقتضاها (و) إجماع الأمة هذا (مراد) صاحب هذا (الخبر) بقوله هذا (ما رآه المسلمون) لأن هذا هو الموافق لأصول هذه الشريعة وأدلتها فصار بذلك معنى صحيحا (و) يكون معنى فاسدا (إن أراد) به ما يستحسنه (الآحاد) فإنه إن أراد به ذلك (لزم) جعل (استحسان العوام) حجة لدخول استحسانهم تحت لفظ الاستحسان إذ هو لفظ عام مستغرق لكل ما صلح له (فإن فرق) مفرّق بين العلماء والعوام في ذلك (بـ)ـسبب (أنهم) أي بسبب أن العوام (ليسوا أهلا للنظر) في الأدلة فهم بذلك محجوبون عن درك هذا الاستحسان لأنه لا يكون إلا من ثمرة الملكة العلمية القائمة باهل النظر والعلم.

(قلنا) جوابا عن هذا: (إذا كان) صاحب النظر هذا (لا ينظر في الأدلة) بل اقتصر على الأخذ بما تستحسنه نفسه مجردا (فأي فائدة لأهلية النظر) هنا ما دام العمل بها معطلا ملغى اعتباره واي علاقة بينها وبين ما تثمره النفس بذاتها مستحسنة له من أحكام باستقلال وانقطاع عن هذا النظر، فوجود هذه الأهلية حينئذ وعدمها بالإضافة إلى المستحسن سيان؟

الوجه (الثالث) هو (أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أجمعوا على استحسان منع الحكم) والقول في دين الله -تعالى- (بغير دليل ولا حجة) شرعية، وإنما قلنا بأنهم أجمعوا على ذلك (لانهم من) بمعنى «على» أي على (كثرة وقائعهم)، وفي نسخة «مع كثرة وقائهم»؛ والوقائع: جمع واقعة أي الوقائع التي وقعت عليهم والنوازل التي نزلت بهم فالإضافة في قوله وقائعهم لأدنى ملابسة وهذه

الوقائع النوازل الفتوى فيها مطلوبة منهم (تمسكوا بالظواهر) أي ظواهر النصوص من عموم وإطلاق وما ماثلهما (و)أخذوا بـ(ـالأشباه) والنظائر في القياس فيلحقون النظير بنظيره والشبيه بشبيهه من حيث الوصف المشترك بينهما القاضي بالجمع بينهما في الحكم (و)لم يتخط هؤلاء الصحابة ذلك إلى القول بالاستحسان في مسألة ما، إذ (ما قال واحد) منهم يوما (حكمت بكذا وكذا لأني استحسنته) أو رأيته حسنا (و)نحن على ثقة نعلم أنه (لو قال) أحدهم (ذلك لشددوا الإنكار عليه) ولبالغوا في الرد عليه.

(وقالوا) له: (من أنت حتى يكون استحسانك شرعا) وحكما إلهيا) وتكون شارعا لنا) ما هو حلال وما هو حرام وما هو واجب وما هو محظور، وما ماثل ذلك، وإنما علم أن هذا هو ما سيكون من الصحابة في هذا الشأن لما عهد فيهم من التشدد والعناية الشديدة بالحكم بكتاب الله تعالى وبسنة رسوله ﷺ وحصر مأخذ الأحكام الشرعية في ذلك بحزم وعزم والاقتصار عليه (و)هذا أمر معلوم من تصرفاتهم وأقوالهم فإنه (ما قال معاذ) بن جبل للنبي ﷺ (حين بعثه إلى اليمن) قاضيا ومعلما وسأله بم تحكم (إني أستحسن) أو أحكم بما أستحسنه (بل ذكر) في جوابه له أنه يحكم بما في (الكتاب والسنة و)بمقتضى (الاجتهاد) ومفاده (فقط) ولو كان الاستحسان حجة شرعية لما وقع السكوت عنه لأن هذا المقام مقام بيان فلا بد من الوفاء به في المقال.

(الشبهة الثالثة:) وهي (أن الأمة استحسنت) جواز (دخول الحمام من غير تقدير) أي بيان مقدار (أجرة وعوض للماء) الذي يأخذه صاحب الحمام (ولا تقدير) اي: تعيين مقدار (مدة السكون) أي: البقاء (واللَّبث فيه) ومقتضى فقه المعاوضة تحديد مقدار الماء الذي سيغتسل به الداخل إلى الحمام وتعيينُ ثمنه مصرحا به، وكذلك تعيين مدة اللبث والبقاء فيه -أي في الحمام- ولكن الأمة استحسنت جواز هذا الفعل بدون هذين الشرطين

اللذين يجب قيامهما به شرعا. (وكذلك) كان الأمر في شأن (شرب الماء من يد السّقّاء) وهو الذي يبيع الماء في مجامع الناس - كالأسواق والمواسم - فإنه فعل استحسن الناس إتيانه (بغير تقدير) بيان مقدار (العوض) والأجرة التي يأخذها السقاء (ولا) تقدير- بيان مقدار- (مبلغ الماء المشروب) مصرحا به متفقا عليه وإنما صير إلى ذلك ومضي عليه (لأن التقدير) أي بيان المقدار وتعيينه (في مثل هذا) مخل بالمروءة فهو (قبيح في) حكم (العادات) النبيلات، وبذلك توقوا هذا القبيح (فاستحسنوا ترك) المشاحة في ذلك و(المضايقة فيه) وهو أن يضيق كل واحد من المتعاقدين على الآخر فيما يستفيده من عوض ما دفعه (ولا يحتمل ذلك) ولا يقبل (في إجارة ولا بيع) وما في حكمهما من عقود المعاوضة بل لابد في ذلك من رفع الجهالة والغرر في الثمن والمثمون كما هو معلوم.

خلاصة القول أن هذه الأمة قد بنت بعض الأحكام على هذا الأصل -الاستحسان- وهذا كاف حجة في هذا المقام.

هذه صورة هذه الشبهة.

(والجواب) عليها (من وجهين):

الوجه (الأول) منهما هو: (أنهم) قد ادعوا أن الأمة أسندت هذه الأحكام إلى الاستحسان، لكن (من أين عرفوا أن الأمة فعلت ذلك) فحكمت بهذه الأحكام (من غير) أن تستند في ذلك إلى ما أوجبه وقضى به من (حجة ودليل) شرعي من كتاب وسنة أو إجماع ؟! فالأحكام في هذا الدين لا تكون إلا بأدلتها هذه (و)عليه نقول (لعل الدليل) القريب إسناد هذه الأحكام إليه هو (جريان ذلك) الترك لتقدير الأجرة والعوض ومقدار المكث والبقاء في الحمام (في عصر رسول الله - ﷺ - مع معرفته به) واطلاعه عليه (و)إبقائه على ما هو

عليه و (تقريره عليه) وذلك (لأجل) وجود (المشقة) والعسر (في تقدير الماء المشروب) من يد السقاء (و) كذلك الماء (المصبوب في الحمام) المستعمل في الغسل (و)مثل ذلك (تقدير) وتحديد (مدة المقام (والمكث في الحمام، فكل ذلك قد رخص فيه (و)من القواعد الفقهية الكلية العامة (المشقة سبب الرخصة) و «المشقة تجلب التيسير».

الوجه (الثاني:) هو (أن نقول:) إن (شرب الماء) من يد السقاء لا تتوقف إباحته على الصيغة العقْدية بين السقاء ومشتري الماء بل هو (بتسليم الشقاء مباح) فشرب ذلك الماء فعل مباح بمجرد هذا الفعل - التسليم للماء - (وإذا أتلف) المتستسقي (ماءه)؛ أي السقاء كأن صبه على الأرض -مثلا - (فعليه (غرم (ثمن المثل) مثل ذلك الماء مقدارا وصفة، وأما ثمنه فإنه يحدد على وفق عرف الناس وسعر الزمان، وتمكين السقاء من هذا الغرم واجب (إذ قرينة حاله) وهي ما عليه من هيأة بائع الماء المعلومة للناس بالعادة (تدل على طلب العوض فيما بذله في الغالب) وإن لم يصرح بذلك، فلسان الحال أفصح من لسان المقال، (و) المعتاد أن (ما يبذل له) ويعطاه (في الغالب) أي في غالب أحوال البذل له (يكون وفق ثمن المثل) أو أكثر منه (فيقبله السقاء) وهذا الأمر الجاري به العمل هو الذي يقوم مقام تقدير ثمن ذلك الماء فهو يتضمن الدلالة على ذلك والإرشاد إليه، وبذلك (فـ)ـإنه (إن منع) المسقيّ من ذلك فلم يبذل له ثمن مائه هذا (فله مطالبته) به ولا يحق للمسقي رفض ذلك لأن العادة محكمة، والمعروف عرفا كالمشروط شرطا، وأنت إذا تأملت في هذا الضرب من المعاملات (فـ)ـإنك تلفي أنه (ليس في هذا إلا الاكتفاء في معرفة) حصول (الإباحة) في المعقود عليه للمشتري وثمنه للبائع (بالمعاطاة) وهي: أن يأخذ المشتري المبيعات ويدفع الثمن للبائع، أو أن يدفع للبائع المبيع فيدفع المشتري ثمنه من غير تكلم ولا إشارة (و)بـ(ـالقرينة) وهي

الحالة الدالة على التسوق بذلك المبيع، (و) بـ(ـترك المماكسة) وهي: تبادل طلب الزيادة والنقص من المتعاقدين (في العوض) ويعبر عن هذا بالمشاحة والمكايسة والمساومة، إذ معاني ذلك كله ترجع إلى ما ذكر، (و) جواز بناء العقود بـ(ـهذا) التصرف متقرر صحيح فإنه (مدلول عليه) أي دلت عليه الأدلة (في) هذا) الشرع) ومن تلك الأدلة قوله تعالى: «إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم»؛ وكل ما يدل على الرضى فإنه ينعقد به البيع، قال النبي ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه» ومفهومه أنه إذا طابت نفسه بأكل ماله حل، وكل ما أَظهر هذا الطيب فإنه تقع به هذه الإباحة وتحصل.

) و)هذا الذي تقرر في شأن السقاء هو (كذلك) ما يجري في (داخل الحمام) للاغتسال فإنه (مستبيح) للتصرف في الماء فيه (بالقرينة) الدالة على إباحة صاحب الحمام ذلك له بفتحه الحمام وانتظاره لمن يأتي للاستحمام فيه ووضعه أواني الاغتسال به (و)هو - اي الداخل في الحمام - كذلك (متلف) للماء (بشرط) بذل (العوض) وهو واجب (بقرينة حال الحمامي) الدال على أنه ما أوجد هذا الحمام وقام بأمره إلا من أجل كسب المال وهذا أمر معلوم بضرورة العادة (ثم ما بذله) هذا الداخل للحمام المستحم فيه وأعطاه من المال للمحامي -أي صاحب الحمام- (إن ارتضى به الحمامي) وقبله (واكتفى به عوضا) وأجرا (أخذه، وإلا) يرض به بأن رآه ناقصا عن العوض المعتاد بذله في ذلك (طالبه بالمزيد) على ذلك حتى يرضى (إن شاء) وبهذا فهو مخير في ذلك .

وإذا تقرر هذا أدرك منه أن المعاملة قد يقوم فيها العرف والعادة وما يدل على الرضى وقرائنُ الاحوال مقام القول والتصريح بالتقديرات ونحوها، والشرع قد أقر ذلك وجعله مسلكا يمضي عليه الناس في معاملاتهم التي يجري فيها ذلك - كهذا الذي ذكر - (فليس هذا) الذي ذكر في شأن السقاء والحمامي (أمرا مبدعا) لا يستند إلى أي دليل شرعي (ولكنه منقاس) يجري

فيه القياس ويصح، (والقياس حجة) متبعة حيث شرع العمل به، وعلى ذلك فإن هذا الذي تقدم ذكره في شأن الحمامي والسقاء يجري في الحلاق والإسكافي ومعالج الأسنان ومصلح حوافر البهائم الواضع للحديدة بها وغير ذلك مما يصح بناء المعاملة فيه على هذه الصورة التي عليها الحمامي والسقاء بلا فرق.

هذا منتهى الكلام على الاستحسان بمعناه وتأويله المتقدم وهو: ما يستحسنه المجتهد بعقله.

(التأويل الثاني للاستحسان) هو: (قولهم: المراد به دليل ينقدح) أي يقع (في نفس المجتهد) ظاهرا متضحا، لكن (لا تساعده العبارة) أي عبارته عن التعبير (عنه) لأنها قاصرة عنه (و) بذلك فإنه (لا يقدر على إبرازه وإظهاره) ليسمعه غيره أو يعلمه منه.

(و) هذا القول قول من به (هوس) أي جنون وبذلك فهو يهذي ويتكلم بما لا يعقل (لأن ما لا يقدر على التعبير عنه) وبيانه (لا يدري) ما هو؟ فلا يدري (أنه وهم وخيال) قام بنفسه فظنه دليلا (أو تحقيق) دليل وتحصيل له في نفسه (و)لأجل هذا (لا بد من ظهوره) معينا (ليعتبر) حاله (بأدلة الشريعة) ويوزن بمقتضاها وما تحكم به (لتصححه) اي تقضي بصحته إن كان في واقع الأمر صحيحا (أو تزييفه) أي تحكم بأنه زائف إن كان كذلك.

(أما الحكم بما لا يدري ما هو) في حقيقة أمره (فمن أين يعلم جوازه) وصحته (أ)علم ذلك (بضرورة العقل) التي تفيد العلم الضروري (أو) بـ(ـنظره) أي حركته في الأدلة الموصلة إليه، (أو) هو معلوم (بسمع) أي بدليل سمعي (متواتر أو) بخبر (آحاد) يفيد الظن الراجح المنزل منزلة العلم في العمليات؟ (و)هذا كله معدوم هنا فـ(ـلا وجه لدعوى) وجود (شيء من

ذلك) وبذلك تعلم أن هذا الذي يسمى دليلا هنا ما هو إلا طيف اعترى صاحبه فظنه دليلا وبذلك فهو باطل، و(كيف) لا يكون هذا باطلا وطيفا نفسيا وما بني عليه يشهد بذلك عليه (و)منه إثبات الحد مع فقد موجبه الشرعي حقيقة فـ(ـقد قال أبو حنيفة) في ذلك: (إذا شهد أربعة على زنا شخص) وقالوا: رأيناه يزني، (لكن) عندما سئلوا عن محل حصول ذلك ووقوعه في البيت اختلفوا و(عين كل واحد منهم زاوية من زوايا البيت) الأربع (وقال:) إنه (زنى فيها) نفسها، (فالقياس أن لا حدّ عليه) لأن شهادة هؤلاء الشهود مختلة لاختلاف المكان، فاختلافهم شبهة والحدود تدرأ بالشبهات (لكننا نستحسن حده) أي إقامة الحد عليه إذ لعله يتزحف في زنية واحدة؛ أي يمشي وهو عليها فتمشي بمشيه وهما يزحفان فينتهيان حيث بدءا. وهذا باطل فأي استحسان في سفك دم امرئ مسلم بهذا الخيال، وعلى ذلك (فـ)ـإنا (نقول له: لم يحسن سفك دم) امرئ (مسلم من غير حجة) أي هو ما يوجب ذلك وما القاضي به، ولا حجة تقضي بذلك -هنا- (إذ لم تجتمع) ولم تتفق (شهادة) هؤلاء (الأربعة على) إثبات (زنا واحد) حتى تقبل شهادتهم ويبنى الحكم عليها.

أقصى ما يمكن أن يحتج به أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ هنا (وغايته) هو (أن يقول: تكذيب المسلمين) العدول فعل (قبيح) لأنه قدح في عدالتهم وسوء ظن بهم، (وتصديقهم وهم عدول) فعل (حسن) لأنه مأمور به شرعا؛ وبناء على ذلك (فـ)ـإنا (نصدقهم) فيما شهدوا به (ونقدر دورانه) وهو (في زنية واحدة على جميع الزوايا) زوايا البيت (بخلاف ما لو شهدوا) على أنهم رأوه وهو يزني (في أربع بيوت فإن تقدير) وقوع (التزاحف) تكلف الزحْف منهما وفرضه أمر (بعيد) وعليه فإنه لا يقام عليه الحد لاختلاف المكان.

(وهذا) القول إنما يبوح به من به (هوس) وجنون، إذ لا نحتاج إلى هذا في إثبات تصديقنا لهؤلاء الشهود (لأنا نصدقهم) ونسقط عنهم حد القذف

لاحتمال حصول صدقهم عند من يرى هذا الرأي وخلافا لمن يقول يحدون (ولا نرجم) ذلك (المشهود عليه) بالزنى لفقد البينة على حصول هذه الفاحشة منه؛ إذ شهادة هؤلاء الشهود مختلة فلا تصلح بينة عليه (كما لو شهد) بذلك عليه (ثلاثة) فإن المشهود عليه لا يرجم كما لا يحد هؤلاء الشهود الثلاثة لاحتمال صدقهم عند من يرى ذلك (و)هذا (كما لو شهدوا) على أنهم رأوه وهو يزني (في دور) متعددة بحيث رآه أحدهم وهو يزني في دار وغيره من الشهود الأربعة في دور أخرى - فإنه كذلك - لا يحد لاختلاف المكان (و) هكذا (ندرأ الرجم) وندفعه عمن ذكر (من حيث) إنا (لم نعلم يقينا) وعلى قطع (اجتماع) هؤلاء الشهود (الأربعة على شهادة واحدة) إذ يحتمل أنهم شهدوا شهادة مختلفة على زنْيات متعددة وهذا هو المسلك الفقهي الصحيح في هذه المسألة (فدرء الحد بالشبهة) وإن كانت ضعيفة (أحسن) من إقامة الحد مع وجودها ثم (كيف) نسند مثل هذه الأحكام إلى الاستحسان (و) نقول بأنه دليلها فإنه (إن كان هذا) الذي ذكر من قبح تكذيب المسلمين وحسن تصديقهم - مثلا - (دليلا) يجوز بناء الأحكام الشرعية عليه) فـ)إنا (لا ننكر الحكم بالدليل) المعتبر شرعا (ولكن لا ينبغي أن يسمى بعض الأدلة) الشرعية (استحسانا) بل ينبغي أن يسمى باسمه الحقيقي سواء كان مناطا وعلة، أو قاعدة، أو نصا، أو غير ذلك.

وهذا الذي ذكره المصنف غير مسلم فإن إطلاق الاستحسان على بعض المآخذ الفقهية جار في كل مذهب حتى قيل: إن الخلاف ليس إلا في معنى الاستحسان وحقيقته أما إطلاقه على بعض المآخذ الفقهية فإنه أمر عام جار التصريح به في جميع المذاهب الفقهية كما هو معلوم، وإن كان من الممكن استبدال لفظ الاستحسان بأسماء أدلة أخرى.

هذا منتهى الكلام على التأويل الثاني.

(التأويل الثالث للاستحسان) وقد (ذكره) أبو الحسن (الكرخي) الفقيه الحنفي المشهور (وبعض أصحاب أبي حنيفة - رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ - (ممن عجز عن) تصحيح و(نصرة الاستحسان) بهذا المعنى الحنفي الذي ذكر (وقال:) إن الاستحسان (ليس هو عبارة عن قول بغير دليل، بل هو) قول (بدليل) متبع، وأما حده فهو العدول عن الحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي هذا العدول. (وهو أجناس:)

(منها العدول بحكم المسألة) والميل بها (عن) حكم المسائل التي هي (نظائرها) من حيث الاندراج تحت حكم كلي ثابت بدليل عام، وقاعدة كلية، ويكون ذلك العدول والميل بالمخالفة في الحكم، ويحصل هذا (بدليل خاص من القرآن) قاض بذلك وموجب؛ مثل ما ورد في الوصية وهو قوله تعالى ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ﴾ وقوله تعالى ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ﴾ فموجب القياس ومقتضاه، أو القاعدة العامة الجاري حكمها في حق التصرف في الأموال عدم جواز الوصية؛ لأنها تمليك مضاف إلى زمان زوال الملكية وهو ما بعد الموت إلا أنها استثنيت من موجب القياس أو القاعدة العامة بهذه الآيات ويجري مثل هذا في (مثل قوله) أي قول القائل: (مالي صدقة، أو لله علي أن أتصدق بمالي، فالقياس) هنا وهو ما يقتضيه ظاهر لفظ « مالي « هو (لزوم التصدق بكل ما يسمى مالا) فماله كله يجب عليه أن يتصدق به لأن لفظ مالي مفرد مضاف، والمفرد المضاف من أدوات العموم على الصحيح، (لكن استحسن أبو حنيفة التخصيص) لهذه اللفظة « مالي « (بمال الزكاة) وذلك (لقوله تعالى ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ﴾ (و)الله تعالى (لم يرد) بلفظ الأموال المضافة إليهم في هذه الآية (إلا مال الزكاة) فقط وهكذا عدل أبو حنيفة عن الحكم بعموم لفظ المال هنا الذي قد يصير إليه في نظائر هذه المسألة إلى الحكم بخلافه، وهو

التخصيص بمال الزكاة بدليل اقتضى هذا العدول وهو هذه الآية: «خذ من أموالهم صدقة».

(ومنها) كذلك: (أن يعدل بها) اي بالمسألة أي بحكمها (عن) حكم المسألة التي هي (نظائرها) من حيث اندراج الكل تحت دليل عام أو قاعدة كلية ويكون ذلك العدول (بدليل) من (السنة) وذلك (كـ) ـاستحسانهم إثبات (الفرق في) شأن (سبق الحدث) أي انفلاته (والبناء على) ما سبق فعله من (الصلاة بين السبق) للحدث وانفلاته (والتعمد) أي تعمد إيقاعه.

وعبارة المصنف هنا وهي قوله: «كالفرق في سبق الحدث والبناء على الصلاة بين السبق والعمد» عبارة قلقة أوجب ذلك كلمة سبق الحدث الأولى، فالظاهر أنها زائدة، وقد تكون زيارتها من فعل النساخ، فإذا أسقطت فإن نظم الكلام يكون هكذا: كالفرق في شأن البناء على الصلاة بين السبق والعمد. وإذا رد إلى أصله صار كالفرق بين السبق والعمد في البناء على الصلاة فالظاهر أن هذا هو أصل الكلام أما إبقاء لفظة «سبق الحدث» هذه هنا، وبذل الجهد في توجيهها فإنه لن يكون إلا مجلبة تكلف.

وعلى كل فإن من المعلوم أن الحنفية قد قالوا: إن المصلي إذا سبقه الحدث توضأ وبنى على ما قد أتى به من صلاته قبل أن يحدث وهذا (على خلاف قياس الأحداث) القاضي ببطلان تلك الصلاة وبوجوب الإتيان بها لأن الحدث ينافيها، والمشي والانحراف يفسدانها، فأشبه هذا كله الحدث العمد، فالقياس لذلك هو بطلانها كما سبق ذكر ذلك، ولكن الحنفية عدلوا عن هذا الحكم إلى خلافه وهو ما ذكر لقوله ﷺ: «من قاء أو رعف أو أمذى في صلاته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته ما لم يتكلم».

ومن الأمثلة التي تورد في هذا المقام - أيضا - استحسان الحنفية أنه لا قضاء على من أكل أو شرب ناسيا في نهار رمضان، ومقتضى هذا القياس -القاعدة العامة- فساد هذا الصوم وبطلانه لوجود ما ينافيه -أي الصوم- ويرفعه، وهو وصول شيء إلى الجوف ترتفع به حقيقته، ولكن الحنفية عدلوا عن هذا الحكم إلى خلافه وهو ما ذكر لقوله ﷺ « من أكل أو شرب ناسيا فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه».

وقد جعل من ذلك - أيضا - بيع السلم وبيع العرايا.

(وهذا) كله (مما لا ننكره) بل نرى جواز الجريان عليه والأخذ به؛ لأنه من باب العمل بالأدلة الشرعية والتمسك بها (وإنما يرجع الاستنكار إلى) استعمال هذا (اللفظ) في الأمور الشرعية لما يشعر به من إحالة أمر الدين والأحكام الشرعية على ما تستحسنه النفس وتستحليه (و)كذلك (تخصيص هذا النوع من الدليل) المفيد للتخصيص الشرعي (بتسميته استحسانا من بين سائر الأدلة) الأخرى (والله أعلم).

ومقتضى هذا الذي ذكره المصنف هنا هو أن المحظور هو إطلاق هذا الاسم على هذه الأدلة ولكنه رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ -لم يبين وجه ذلك هل موجب هذا الحظر هو أن الأدلة الشرعية لها أسماؤها الموضوعة لها المعلومة المشهورة، والناس قد اصطلحوا عليها، وأي تغيير لها يفضي إلى الاضطراب في الفهم والوقوع في الأخطاء لذلك؛ إذ وضع مصطلحات جديدة غير محددة وغير معلومة عند الجميع يؤدي إلى التباين في فهمها والاختلاف في المقصود بها، وهذا أمر محتمل وقوعه فدفعه مطلوب، أو أن موجب ذلك هو أن لفظة الاستحسان تشعر بما تقدم ذكره من إحالة أمور الدين على ما تقضي به النفوس وتستحسنه؟ لكن الواقع أن هذا الذي سعى المصنف إلى منعه قد تخطي، وأن

لفظة الاستحسان هذه قد شاع استعمالها وانتشر عند جميع أهل المذاهب الفقهية ثم إنها تفسر عند كل قوم بما صح عندهم أنه تفسيرها وحدها وبذلك فإن لها تعريفات أخرى غير ما ذكر المصنف، ومنها:

أ - ترك وجه من وجوه الاجتهاد غيرَ شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الأول.

ب - العمل بأقوى القياسين.

ج - تخصيص العلة.

وغير ذلك مما عرف به هذا الأصل ولذلك وجب البحث عن المراد به إذا أطلق حتى لا يفهم منه غير المراد به.

والحنفية كما كانوا يعدلون عن العمل بالدليل العام أو القاعدة العامة - القياس - بسبب ورود ما يقضي بذلك العدول في الكتاب كانوا يعدلون -أيضا - عن العمل بالدليل العام والقاعدة العامة إذا ورد ما يقضي بذلك من إجماع وعادة وضرورة وقياس خفي ولكن أثره قوي ومصلحة ويسمون كل ذلك استحسانا وهو عندهم أحد القياسين ولكنهم يسمونه استحسانا إشارة إلى أنه الوجه الأولى العمل به في محله وإن كان العمل بالآخر جائزا كما في العمل بالطرد، وإن كان الأثر أولى منه، وإذا تقرر هذا الدليل على وجهه وبانت صورته عند هؤلاء الحنفية فلنذكر أمثلة من استحساناتهم بذلك:

أ - الاستحسان بالإجماع، مثاله الاستصناع قال علاء الدين البخاري: «ومن الاستحسان ما ثبت بالإجماع مثل الاستصناع يعني فيما فيه للناس تعامل مثل أن يأمر إنسانا ليخرز له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره، ولا يذكر له أجلا ويسلم إليه الدراهم أو لا يسلم فإنه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه؛ لأنه بيع معدوم للحالّ حقيقة، وهو معدوم وصفا في الذمة.

ولا يجوز بيع شيء إلا بعد تعينه حقيقة أي ثبوته في الذمة كالسلم فأما مع العدم من كل وجه فلا يتصور عقد، لكنهم استحسنوا تركه بالإجماع الثابت بتعامل الأمة من غير نكير؛ لأن بالإجماع يتعين جهة الخطأ في القياس كما يتعين بالنص فيكون واجب الترك، وقصروا الأمر على ما فيه تعامل؛ لأنه معدول به عن القياس. فإن قيل: الإجماع وقع معارضا للنص، وهو قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «لا تبع ما ليس عندك» قلنا: قد صار النص في حق هذا الحكم مخصوصا بالإجماع فبقي القياس النافي للجواز معارضا للإجماع فسقط اعتباره بمعارضة الإجماع».[1]

ب- الاستحسان بالضرورة، مثاله: تطهير الحياض والآبار والأواني، قال علاء الدين البخاري: «فإن القياس ناف طهارة هذه الأشياء بعد تنجسها؛ لأنه لا يمكن صب الماء على الحوض أو البئر ليتطهر.

وكذا الماء الداخل في الحوض أو الذي ينبع من البئر تتنجس بملاقاة النجس والدلو تتنجس أيضا بملاقاة الماء فلا تزال تعود، وهي نجسة. وكذا الإناء إذا لم يكن في أسفله ثقب يخرج الماء منه إذا أجري من أعلاه؛ لأن الماء النجس يجتمع في أسفله فلا يحكم بطهارته إلا أنهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس، وللضرورة أثر في سقوط الخطاب».[2]

وقال السرخسي: «وأما الترك لأجل الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعدما نجست والحكم بطهارة الثوب النجس إذا غسل في الإجانات فإن القياس يأبى جوازه لأن ما يرد عليه النجاسة يتنجس بملاقاته

(١) - كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ٤/ ٥، ٦.

(٢) - نفس المصدر، ٤/ ٦.

تركناه للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس فإن الحرج مدفوع بالنص وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس فكان متروكا بالنص، وكذلك جواز عقد الإجارة فإنه ثابت بخلاف القياس لحاجة الناس إلى ذلك فإن العقد على المنافع بعد وجودها لا يتحقق لأنها لا تبقى زمانين فلا بد من إقامة العين المنتفع بها مقام الإجارة في حكم جواز العقد لحاجة الناس إلى ذلك».[1]

ج- الاستحسان بقوة الأثر، مثاله: سؤر سباع الطير كالبازي والصقر والشاهين، قال علاء الدين البخاري: «إن سؤر سباع الطير كالصقر والبازي والشاهين في القياس نجس؛ لأن السؤر معتبر باللحم، ولحم هذه الطيور حرام كلحم سباع البهائم، وكان سؤرها نجسا، وفي الاستحسان هو طاهر مكروه؛ لأن السبع كذا».[2]

وقال السرخسي: «وبيان ما يسقط اعتباره من القياس لقوة الأثر الاستحسان الذي هو القياس المستحسن في سؤر سباع والطير فالقياس فيه النجاسة اعتبارا بسؤر سباع الوحش بعلة حرمة التناول وفي الاستحسان لا يكون نجسا لأن السباع غير محرم الانتفاع بها فعرفنا أن عينها ليست بنجسة وإنما كانت نجاسة سؤر سباع الوحش باعتبار حرمة الأكل لأنها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها ولعابها يتحلب من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لأنها تأخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها عظم جاف والعظم لا يكون نجسا من الميت فكيف يكون نجسا من الحي».[3]

---

(١) - أصول السرخسي، ٢/ ٢٠٣.

(٢) - كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ٤/ ٦.

(٣) - أصول السرخسي، ٢/ ٢٠٤.

د- الاستحسان بالنص، مثاله: ترك الناس قضاء الصوم. قال السرخسي: «قال أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ في أكل الناسي للصوم لولا قول الناس لقلت يقضي؛ يعني به رواية الأثر عن رسول الله ﷺ وهو نص يجب العمل به بعد ثبوته واعتقاد البطلان في كل قياس يخالفه

وهذا اللفظ نظير ما قال عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في قصة الجنين لقد كدنا أن نعمل برأينا فيما فيه أثر وكذلك القياس يأبى جواز السلم باعتبار أن المعقود عليه معدوم عند العقد تركناه بالنص وهو الرخصة الثابتة بقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «ورخص في السلم».[1]

هذه جملة من ضروب هذا الاستحسان الحنفي، قد سيقت هنا للبيان والتمثيل فقط، وذو الرغبة في نظائرها يرجع إلى كتب الحنفية الأصولية.

وهذا هو منتهى القول في هذا الأصل الثالث الذي هو الاستحسان.

(١) أصول السرخسي ٢/ ٢٠٢، ٢٠٣.

(الأصل الرابع من الأصول الموهومة: الاستصلاح)

هذا هو « الأصل الرابع من الأصول الموهمة » اي التي يقضي الوهم بأنها أصول فقهية ولكنها في واقع الامر ليست كذلك في رأي المصنف. وهذا الأصل الرابع هو « الاستصلاح » اي العمل بالمصلحة المرسلة -المطلقة- عن شهادة الشارع لها بالقبول والرد إذ لم يقم دليل شرعي لا على اعتبارها ولا على إلغائها كما سيأتي بيان ذلك .

(وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسلة) هذه من حيث بناء الأحكام الفقهية عليها .

(و) قبل إيراد ما أثمرته أنظار أهل العلم من ثمرات نظرية ومعرفية في شأن هذا الأصل (لا بد من كشف معنى المصلحة وأقسامها) حتى تتميز أنواعها بعضها عن بعض ويعلم المعتبر منها شرعا مما ليس كذلك (فـ)ـليكن مصيرنا إلى ذلك ثم (نقول) إن المصلحة في هذا المقام لها جهتان:

الجهة الأولى: هو ما تكون عليه باعتبار شهادة الشرع .

الجهة الثانية: ما هي عليه من حيث قوتها وضعفها

فلنبدأ بالجهة الأولى قائلين: اعلم أن (المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع) في حقها هي (ثلاثة أقسام) الأول (قسم شهد الشرع بأدلته وأحكامه (لاعتبارها) اي شهد الشارع بأنها معتبرة، وذلك بجعله إياها مناط الأحكام وعللها ومعالم تدل عليها .

(و) الثاني (قسم شهد) الشرع بأدلته وأحكامه (لبطلانها) أي حكم الشرع

بأدلته وأحكامه ببطلانها وإلغائها بمعنه بناء الأحكام عليها وعدم اعتداده بها في أحكامه.

(وقسم لم يشهد الشرع) لا بأدلته ولا بأحكامه لها بشيء من ذا ولا ذاك فهو لم يشهد (لا لبطلانها ولا لاعتبارها) والاعتداد بها، بل سكت عن الحكم في حقها، وعلى وفق هذه الشهادة يعلم حكمها من حيث الاعتداد بها أو إلغاؤها.

(أما) القسم الأول منها وهو (ما) أي التي (شهد الشارع لاعتبارها) والاعتداد بها (فهي حجة) متبعة، تبنى عليها الأحكام الفقهية (ويرجع حاصلها) من حيث بناء الحكم عليها (إلى القياس) وإلحاق النظير الذي فيه هذه المصلحة بنظيره الذي يماثله في ذلك (و)أما وجه العمل في ذلك فـ(ـهو اقتباس الحكم) الذي يثبت للمقيس وأخذه (من معقول النص) وهو ما يؤخذ من جهة العلة والقصد العام (أو الإجماع) على الوجه الذي سيأتي ذكره، (وسنقيم الدليل عليه) أي على أنه مأخذ فقهي صحيح (في) أثناء الكلام في (القطب الثالث) لأنه محل ذكره وموضع الكلام عليه (فإنه) أي هذا العمل وهو هذا الاقتباس (نظر في كيفية) وطريقة (استثمار الأحكام) أي أخذها واستخراجها (من الأصول المثمرة) لها .

(و)أما (مثاله) الذي يطلب سوقه هنا للبيان والتوضيح فقط فهو (حكمنا أن كل ما أسكر) اي غطى العقل وخمره (من مشروب ومأكول) او مشموم او محقون به (فـ)ـإنه (يحرم) شرعا (قياسا على الخمر) المحرمة بالنص، والجامع بينها وبين ما يقاس عليها ويلحق بها في الحكم مما ذكر وما شابهه هو الإسكار المذهب للعقل وذلك (لأنها) اي الخمر ما (حرمت) إلا (لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف) وشرطه، (فتحريم الشرع الخمر) وإيجاب اجتنابها

بنص القرآن الكريم ثم الأحاديث النبوية (دليل على ملاحظة هذه المصلحة) واعتبارها، وبذلك فإنه يجب الأخذ بها حجة شرعية تبنى عليها الأحكام.

هذا منتهى الكلام في القسم الأول.

وأما (القسم الثاني) منها فإنه (ما) أي التي (شهد الشرع لبطلانها) وعدم الاعتداد بها بنص معين يقضي بذلك (مثاله) أي مثال هذا القسم حفظ هيبة الصوم الواجب - رمضان - وحرمته بإيجاب صوم شهرين متابعين على من أفطر فيه يوما وهو متعمد وكان غنيا، فإن هذه المصلحة ملغاة شرعا، وقد ورد اعتبارها وبناء الحكم عليها في (قول بعض العلماء) الاندلسيين، وهو يحيى بن يحيى الليثي الفقيه المالكي (لبعض الملوك) وهو عبد الرحمان بن الحكم الأموي (لما جامع في نهار رمضان) عمدا (إن عليك صوم شهرين متتابعين) وأسقط جواز التخيير له الذي هو مذهب المالكية (فلما أنكر عليه) أي على يحيى قوله هذا (حيث لم يأمره) بغير ذلك كـ(إعتاق رقبة مع اتساع ماله) وكثرته، ومع تشوف الشارع إلى الحرية (قال لو أمرته بذلك) وهو الاعتاق - مثلا (لسهل عليه) ذلك (واستحقر إعتاق رقبة) اي عده حقيرا تافها (في جنب) ومقابل (قضاء شهوته) فإنه إذا لم يلزم الصوم فإنه قد يجامع مرة فيطعم أو يعتق وذلك لا يكلفه ما يوجب عليه الانكفاف عن هذا الفعل بخلاف الصوم فإنه قد يشق عليه ويتعبه وبذلك ينكف وينزجر عن معصيته هذه (فكانت المصلحة) بناء على ذلك متحققة (في إيجاب الصوم) عليه وحده (لينزجر به) عن ذلك.

وهكذا اعتبر الإمام يحيى في فتواه هذه ما ألغى الشارع اعتباره وترك ما اعتبره الشارع في محلها وهو التخيير عند المالكية مع تفضيل الإطعام عندهم

او الترتيب بين الإعتاق والصيام والإطعام عند الجمهور كما ورد في الصحيح متفقا عليه .

وبذلك اتفق العلماء على تخطئته في قوله هذا (فـ)ـقالوا: إن (هذا) الذي قاله (قول باطل) لا يستحق أن يلتفت إليه إذ هو مباين (ومخالف لنص القرآن) المعروف هو أن حكم هذه المسألة نفسه قد ورد في السنة فعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: هلكت يا رسول الله قال: وما أهلك ؟ قال: وقعت على امرأتي في رمضان. قال: هل تجد ما تعتق رقبة ؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين . قال: لا، قال: فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا ؟ قال: لا، قال: ثم جلس . فأتي النبي ﷺ بعرق فيه تمر فقال: تصدق بهذا . قال: أفقر منا فما بين لابَتَيْها أهل بيت أحوج إليه منا فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه ثم قال اذهب فأطعمه أهلك». رواه البخاري ومسلم.

وأما القرآن فإنه لم يرد فيه التنصيص على هذا الحكم إلا إن أراد المصنف بقوله الكتاب ما ورد فيه من الأمر بالأخذ بما أتى به الرسول - ﷺ - والانتهاء عما نهى عنه ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ فإن ذلك له وجه على بعده .

وبالجملة فإن يحيى بن يحيى رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد خالف النص الشرعي الوارد في هذه المسألة (بـ)ـرعاية هذه (المصلحة) التي تقدم ذكرها مع إلغاء الشارع لها (و)مثل هذا التصرف في بناء الأحكام الفقهية تصرف محرم باطل لما يؤدي إليه من إفساد هذا الدين وتحريفه وتبديل أحكامه وذلك أن (فتح هذا الباب) وهو ترجيح المصلحة الملغاة شرعا بالرأي وما تستحسنه النفوس قد (يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع) الموضوعة بالأدلة الشرعية سواء كانت حدود

ألفاظ تتعلق بها الأحكام، أو حدودا تعرف به المناطات المعتبرة شرعا والملغاة، أو حدودا يعرف بها ما هو الدليل الشرعي مما سواه، وكذلك قد يؤدي إلى تبديل أدلة هذه الشرائع (و)تغيير (نصوصها) التي تستفاد منها وذلك (بسبب مراعاة (تغيير الأحوال) الذي يعد في ميزان الشرع وصفا طرديا لا مبالاة به فيه .

(ثم) إنه توجد مفسدة أخرى في مثل هذه الفتوى التي أفتى بها هذا الفقيه - يحيى بن يحيى - هنا وهذه المفسدة هي أنه (إذا عرف ذلك) وهو اعتبار ما ألغاه الشارع وترك ما اعتبره وعلم (من صنيع العلماء) في فتاواهم وأقضيتهم (لم تحصل له الثقة للملوك بفتواهم) بل كلما سمعوا منهم فتوى توهموا أنهم يفتون على خلاف ما أمروا بالفتوى به (وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف) للأحكام الشرعية وتغيير لها (من جهتهم بالرأي) وما تستحسنه نفوسهم، ولا يخفى ما في هذا الأمر من الخطر على هذا الدين من هذه الجهة .

ولا يخفى على كل ذي نظر في الشأن الفقهي ومسالك الاجتهاد فيه وترجيح ما تعارض فيه من الأدلة وتوجيه أقوال أهل العلم، وما جرى مجرى ذلك في الصناعة الأصولية عظم شأن معرفة هذه المصالح التي ألغاها الشارع وما يعرف به حصول إلغائه لها من أدلة ومعالم، فإنا نرى في هذا الزمان اضطرابا شديدا في هذا الموضوع وجهلا بحقيقة أمره فإن الناس يجلبون هذه المصالح الملغاة شرعا ويسعون إلى جعلها علل الأحكام وأدلتها، ولا يخفى فساد هذا التصرف وخطورة آثاره وما يكون عنه من مفاسد وآفات مهلكة للنظر الفقهي، ومن تدمير لحدود ما أنزل الله على رسوله من أدلة وأحكام ومناهج يجب المضي عليها في كل ما يؤتى ويذر.

هذا منتهى الكلام في القسم الثاني.

و (القسم الثالث) منها هو (مالم يشهد له من الشرع بالبطلان) والإلغاء (ولا بالاعتبار) والاعتداد (نص معين) من كتاب أو سنة (وهذا) القسم هو (في محل النظر) هنا، وهو المعقود له الكلام بالذات وما سواه من القسمين الآخرين إنما ذكرا هنا للتمهيد البياني من باب معرفة الأشياء بأضدادها .وإذا كان هذا القسم الثالث هو ما قصد بيانه وما سيق القول إليه بالذات فإنه هو الذي يجب أن يبسط فيه القول ويفصل دون ذكر ما سواه لكن بيانه المبسوط والقول المفصل فيه لا يتم إلا بذكر ما تقدم ذكره مقدما من بيان حال المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشارع، وبيان هذه الجهة الأولى منها هنا كما سبق بيان ذلك وكذلك لا يتم إلا بذكر الجهة الثانية المتقدم ذكرها مقدمة قبل الخوض في التمثيل له والبحث في مضامينه وما أثمرته الأنظار في ذلك.

(فلنقدم على تمثيله) ذكر هذه الجهة الثانية التي كان منشؤها (تقسيما آخر) للمصلحة (وهو أن المصلحة باعتبار قوتها) النفعية (في ذاتها) للخلق (تنقسم:)

(إلى ما) أي إلى التي في أعلى الرتب و(هي) المصلحة التي تكون (في رتبة) ودرجة (الضروريات) التي يتوقف على وجودها بقاء الإنسان وانتظام أمور الحياة وسنة المعاش ونظام السلوك البشري على مناهج محددة يقتضيها العقل والقلب السليم.

(وإلى ما) أي المصلحة التي (هي في رتبة) ودرجة (الحاجات) وهي ما يستعان به في تحصيل المنافع التي ليست ضرورية الحصول لكن قد يستعان بها على تحصيل الضروريات.

(وإلى ما) أي المصلحة التي (تتعلق بالتحسينات والتزيينات) وهي (تتقاعد) أي تنزل وتنخفض (أيضا عن رتبة الحاجات) فهي دونها، ولكنها قد يستعان بها في تحصيل الحاجات نفسها، والتمثيل لذلك كله سيأتي.

(ويتعلق بأذيال) وأطراف (كل قسم من) هذه (الأقسام ما يجري) ويقع (مجرى التكملة والتتمة) فللضروريات مكملاتها؛ وهي ما ينزل منزلة الحاجيات، وللحاجيات مثل ذلك؛ وهو ما ينزل منزلة التحسينات.

لكن ما هو المراد بالمصلحة هنا؟ وما هي حقيقة هذه المصلحة؟ فإنها محل توارد التصورات والخواطر المختلفة في المراد بها، وعدم ضبطها وحدها يفضي إلى الخوض في أمر غير محدد وغير معين، وعليه فـ(ـلنفهم أولا معنى المصلحة) والمراد بها هنا (ثم) نورد بعد ذلك (أمثلة مراتبها) على الولاء والتتابع.

(أما المصلحة فهي عبارة - في الأصل -) اللغوي وفي العرف (عن جلب وكسب منفعة) وهي اللذة أو ما يوصل إليها (أو دفع) ودرء (مضرة) وهي الألم أو ما يفضي إليه، هذه هي المصلحة التي يعتبرها الناس وعلى موجبها بنوا نظام سلوكهم وأعمالهم الدنيوية وضوابطها النظرية والعملية (و)لكنا نحن هنا (لسنا نعني به) أي بلفظ المصلحة (ذلك) مالم يشهد له الشرع بالاعتبار والاعتداد به الذي يعلم ببناء الحكم الشرعي عليه، فإن شهد له فهو مقصودنا بها هنا، وإنما لا نقصد له هذا نفسه لأنه بمجرده أمر نفسي متعلق برغباتها فإنها منبتها، وهذا بين واضح (فإن جلب المنفعة) خاصة كانت او عامة (و) كذلك (دفع المضرة) خاصة كانت أو عامة (مقاصد الخلق) يبتدرونها -وجمع المقاصد باعتبار تعدد أفراد المضاف إليه وهو الخلق - وقصدهم

بذلك وغرضهم إنما هو تحصيل صلاحهم، (وصلاح) أحوال (الخلق) في نظامهم المعاشي وسلوكهم على صوره المختلفة إنما يكون (في تحصيل مقاصدهم) ونيل رغباتهم، وهذا ما لا نعنيه بالمصلحة -هنا- كما سبق ذكر ذلك، ما لم يشهد له الشرع بالاعتبار، فإن شهد له فهو معتبر؛ لان هذا بمجرده مرجعه النفس ورغباتها ولذلك لا نعنيه بالمصلحة التي كلامنا فيها، (لكنا نعني بالمصلحة) في هذا المقام (المحافظة على مقصود صاحب الشرع) من جانب الوجود ومن جانب العدم؛ اي المحافظة على ما قصد الشارع حفظه على الناس وتحصينه من الفساد بالفصل بينه وبين وسائله، أو بتعطيل وسائله كالوظائف الشرعية الفعلية والقولية وتفسير المصلحة هنا بهذه المحافظة إنما هو من باب التفسير باللازم لأنه إذا حفظ هذا المقصود حصلت هذه المصلحة؛ فبينهما تلازم.

وإذا تقرر هذا ووقع معناه في النفس تبادر إليها السؤال عن المراد بمقصود صاحب الشرع هذا معينا، فإن بيانه واجب درءا لما تتوهمه النفوس من معان له وهو في واقع الأمر قد لا يكون كذلك، ثم إن حفظ هذا المقصود عبادة فلا بد من بيانه وتعيينه حتى تقع تلك العبادة على وجهها الصحيح.

ولهذا بين العلماء هذا المقصود (و)قالوا: إن (مقصود) صاحب (الشرع من) تشريع الشرائع وإنزال الأديان على (الخلق هو أن يحفظ عليهم دينهم) من الفساد والاندثار والاندراس والتحريف (و)أن يحفظ (نفسهم) من التهلكة والإتلاف (وعقلهم) من كل ما يعطل قواه ويبطل عمله ويفسده، وقول المصنف" نفسهم وعقلهم" عبر فيه بالمفرد المضاف إلى الجمع؛ وبذلك فإنه يفيد العموم بالمضاف إليه من جهة المعنى، ولعل عدوله عن صيغة الجمع هو طلب الخفة لما في إضافة الجمع للجمع من الثقل على ما يبدو.

(و)كما أنزلت الأديان من أجل حفظ نفوس الناس وعقولهم أنزلت كذلك لحفظ (نسلهم) من الضياع والاختلاط مما هو موجب فساده وزوال بقائه، ولا يخفى ما يترتب على ذلك من الفوضى والاضطراب في الحقوق والواجبات والوقوع في الآفات النفسية والأدواء الخلقية. (و)كذلك حفظ (مالهم) من التلف والضياع والغصب والأخذ بالحيل والمكر والخديعة، وهذا كله قد أقيمت عليه الأدلة الشرعية، وقضت به حتى صار مقطوعا واجبا اتباع مقتضاه وهو إتيان كل وسيلة وأداة فعلية وقولية يتحقق به تحصيله، إذ وسائله مثله في الحكم) فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة) كلها أو بعضها (فهو مصلحة) شرعية.

وتفسير المصنف المصلحة بما يحقق هذه المحافظة هو من باب تفسير السبب بالمسبب، وكل جائز، وإن كان معنى مجازيا لأن قرينة كون السبب غير المسبب هنا كافية في صحة هذا المجاز. وهذا الذي يكون به حفظ هذه الأصول التي يجب حفظها قد يكون بكل ما تفتح به ذرائع تقوية هذا الحفظ وتحصين ما يقوم عليه من الأحكام الشرعية وأصولها والحقائق التي تدل على الوظائف الشرعية وتحديد المعالم المرشدة الى ما يتحقق به هذا الحفظ من الأعمال العلمية والنظرية كما يكون كذلك بسد الذرائع التي تفضي إلى زواله، وذهاب مقوماته من تبديل شيء من وسائله الشرعية أو العادية والتحريف لحقائقه، والتساهل في قبول ما يؤدي إلى تفويته (و) إزالته فإن) كل ما يفوت) شيئا (من هذه الأصول) أو ينقص شيئا من حقيقته (فهو مفسدة) شرعية يجب دفعها (ودفعها مصلحة) وقد يكون هذا الدفع أعلى وآكد من جلب المصلحة فمن القواعد العامة «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح».

ومن المقرر المعلوم أن الكلام الأصولي على المصلحة يرد في أثناء الكلام على الوصف المناسب، وذلك في مجرى الكلام على العلة -الجامع- في باب القياس (و)لذلك (إذا أطلقنا) لفظ (المعنى المخيل و)لفظ (المناسب في كتاب القياس) فاعلم أننا ما (أردنا به) أي بما ذكر من هذين اللفظين إلا (هذا الجنس) من الوصف المناسب وهو المصلحة، فليتنبه لذلك.

(وهذه الأصول الخمسة) وبعضهم يزيد عليها العرض -النسب- فهي إذن ستة على ما هو المشهور، وكلها حفظها (واقع في رتبة الضروريات) التي تقدم بيان حالها من قوام الوجود الإنساني الديني والدنيوي وبذلك (فهي أقوى وأعلى المراتب) والدرجات (في المصالح) الشرعية.

وقد سمى هذه المقاصد الخمسة أصولا باعتبار أنها تقع تحت كل واحد منها جملة كثيرة من الأمور التي يجب حفظها وقد لا يعد حفظ كل واحد منها مصلحة.

(و)أما (مثاله) -أي مثال ما يتضمن حفظ هذه الأصول من الأحكام الشرعية

الواردة في النص الشرعي منصوصا عليها- فمنه (قضاء) صاحب (الشرع بقتل الكافر المضل) للناس بدعوتهم إلى الكفر ونصرته له ولأهله (و) كذلك قضاؤه وحكمه بـ(عقوبة المبتدع) في الدين المحدث لما ليس فيه (الداعي إلى بدعته) بالقول او الفعل المظهر لها - وإظهاره لها دعوة إليها- فلا يشترط في مسمى الدعوة إلى البدعة الدعوة إليها باللسان كما هو معلوم، ويعاقب بما به ينكف عن بدعته وينزجر - من الهجران له وعدم الصلاة وراءه وترك شهادته وما إلى ذلك من هذه الزواجر- وتحديد ما

به يعاقب موكول إلى رأي الحاكم فإن لكل إنسان باعتبار أحواله ما به يتحقق انزجاره وانكفافه فالمسألة اجتهادية، مأخذ حكمها الأدلة التي فيها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقاعدة «درء المفاسد» وما جرى مجرى ذلك وإنما قضى الشارع وحكم بقتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته لأن ذلك يتحقق به حفظ الدين وتحصن به حقيقته (فإن هذا) الصنف من الناس بأفعاله وحاله (يفوت على الخلق دينهم) الحق، ويفتنهم ويقصيهم عن العلم بحقيقته، ودفع ذلك ودرءه عن الخلق مصلحة لا بد من جلبها، فجاء قضاء الشارع وحكمه بذلك -كما ترى-، ومما يحفظ الدين -أيضا- الإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والجهاد وما أشبه ذلك مما يُقيم أركان الدين ويوطد أسسه.

(و)مثل ذلك حكم الشارع و(قضاؤه بإيجاب القصاص) أي عقوبة النفس بالنفس قال سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾، وقال تعالى: ﴿ وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ ﴾ الآية، وهو حكم شرعي واجب العمل به، وإنما قضى به الشارع وأوجبه (إذ به) يتحقق ويحصل (حفظ النفوس) من الإزهاق لها وإتلافها بالقتل قال تعالى: ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾- قال البيضاوي: «كلام في غاية الفصاحة والبلاغة من حيث جعل الشيء محل ضده وعرّف القصاص ونكّر الحياة ليدل على أن في هذا الجنس من الحكم نوعا من الحياة عظيما؛ وذلك لأن العلم به يردع القاتل عن القتل فيكون سبب حياة نفسين، ولأنهم كانوا يقتلون غير القاتل والجماعة بالواحد فتثور الفتنة بينهم فإذا اقتص من القاتل سلم الباقون ويصير ذلك سببا لحياتهم». -، ومن هذا الضرب مما يحفظ

النفس تناول المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك مما به قيام الأبدان وبقاء النفوس.

(و) كذلك قضاء الشارع و(إيجابه حد الشرب) للخمر وهو أربعون جلدة او ضربة بجريد أو نعل أو غير ذلك، وقد حد النبي ﷺ هذا الحد وكذا من بعده لكن بعضهم رفعه الى ثمانين ضربة او جلدة، وبعضهم أبقاه على الأربعين، وإنما أوجب الشارع هذا الحد (إذ به) يحصل الانزجار عن شرب الخمر والانكفاف عنه وهو ما يكون عنه (حفظ العقول التي هي ملاك) - بكسر الميم وفتحها- أي قوام وعمود (التكليف) الشرعي.

(و)كذلك (إيجاب) الشارع وفرضه (حد الزنا) من باب إضافة المسبب للسبب اي الحد الذي يكون سببه الزنا وإنما أوجبه الشارع وفرضه (إذ به) يحصل (حفظ النسل) الشرعي لأهله -وهذا حق الأصول- (والأنساب) -جمع نسب وهو حق للفروع- من الاختلاط وانفصام عرى الاتصال بين الآباء والأولاد وهذا في واقع الأمر لا يحصل به حفظ النسل والأنساب فقط بل تحفظ به النفوس من التهلكة والدمار الباطني لأن من أحس بفقد نسبه ارتجت فطرته وهاجت نفسه بالبغض والغضب على من كانوا سببا فيما هو عليه من حال، ففطرة الإنسان التي تجعله إنسانا سويا مستقيما في أحواله وأخلاقه قائمة على ان ينسب كل فرد الى والده بطريقة شرعية مقدسة محترمة ولا يتحقق هذا إلا بمنع الزنا والزجر عنه، وهذا ما قضت به أدلة الشرع في هذا الشأن جلبا لهذه المصلحة ودرءا لتلك المفسدة، ومثل ذلك في حفظ النسل إباحة النكاح.

(و)في هذا السنن أيضا ورد (إيجاب زجر الغُّصاب) الآخذين لأموال الناس بالقهر والتعدي بلا حرابة، فهؤلاء قد قضى الشارع بزجرهم بما به

يَنزجرون من فرض أداء غلة ما غصبوا وإيجابه جبر الضرر الذي قد يقع على المغصوب منه، وكذلك نزع المغصوب منه فإن كان هذا الغاصب معروفا بالظلم والاعتداء على الناس فإنه ينبغي ضربه وسجنه كما ذهب إلى ذلك الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ. وقال ابن رشد: «ويجتمع في الغصب حق لله تعالى، وحق للمغصوب منه، فيجب على الغاصب لحق الله تعالى الأدب والسجن على قدر اجتهاد الحاكم ليتناهى الناس عن حرمات الله، ولا يسقط ذلك عنه عفو المغصوب منه (...) والذي يجب على الغاصب بحق المغصوب منه: أن يرد إليه ماله بعينه إن كان قائما، أو قيمته يوم الغصب إن كان فائتا».[1]

(و)مثل الغصاب من حيث تشريع ما به ينزجرون (السراق) فإنه قضى الشارع بحكمهم في قوله تعالى ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ وإنما قضى الشارع بهذا الحكم في حق هؤلاء (إذ به) أي بهذا الحكم (يحصل حفظ الأموال) على أهلها وتحصينها لهم من أهل الظلم والشر، تلك الأموال (التي هي) قوام (معاش الخلق) وبقاء نفوسهم واستمرار وجودهم (و) بذلك فإنهم (مضطرون إليها) اي إلى امتلاكها والعيش بها إذ لا يمكن لهم الاستغناء عنها على الإطلاق، وسبيل تحصيلها وتحصينها -شرعا- انتقال الأملاك من البيوعات والتبرعات.

(و)ما تقتضيه العقول في هذا المقام هو أن (تحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها) اي عن تفويتها وإضاعتها (يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة) اي دين (من الملل) اي الأديان (وشريعة من الشرائع) السماوية (التي) مما يلزمها أنها (أريد بها إصلاح) أحوال (الخلق) ونظمهم المعاشية وإمضاء

---

(١) المقدمات الممهدات، ٢/ ٤٩٠، ٤٩١.

سلوكهم على سداد ورشاد(ولـ)أجل حصول (ذلك) وهو اتفاق جميع الملل والشرائع على حفظ هذه الأصول الخمسة (لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والسرقة وشرب الخمر) وهذا الذي ذكره المصنف من اتفاق جميع الملل على تحريم ما ذكر فيه نظر؛ فإن شرب الخمر لم يحرم في جميع الملل بل هو مباح عند غير المسلمين كما هو في نصوص الإنجيل وفيه أن بعض الأنبياء شربوا الخمر وأن موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ جعله من الأطعمة الطاهرة وهذا وغيره منصوص عليه في العهد الجديد -الإنجيل- كما هو معلوم.

وبهذا يعلم أن الملل ليست كلها منطوية على تحريم ما ذكر، هذا إذا كان المراد بالخمر في هذه النصوص هو ما يسكر وأما إن كان غير ذلك فالملل قد أجمعت على تحريمه.

هذا منتهى هذا الكلام الموجز في شأن هذه الضروريات وأنها قوام الوجود الديني والدنيوي للخلق.

(أما ما يجري مجرى التكملة والتتمة لهذه الرتبة) اي رتبة الضروريات فإنه الذي يؤثر فقده في كمال هذه الضروريات؛ يعنى أن هذا الذي يجري مجرى التكملة والتتمة هو الذي لو فرضنا فقده لم يخلّ بحكمة المكمَّل - بفتح الميم الأخيرة بصيغة اسم مفعول - الأصلية، ولكنه قد ينقص من قوتها ويخل بتمامها.

أما مثاله الأول: فهو حصول التماثل في القصاص و أما العبارة التي نعبر بها عن ذلك (فكقولنا: التماثل) صفة (مرعية) ومعتبرة (في استيفاء القصاص) و الإتيان به على وجهه المطلوب شرعا (لأنه) أي لأن القصاص (مشروع) من الله تعالى (لـ)أجل تحقيق (الزجر) والردع للناس عن قتل بعضهم بعضا

(والتشفي) وهو جلب الشفاء لما في صدور أهل المقتول من الغيظ والحقد على القاتل والرغبة في الثأر منه، (وذلك لا يحصل) ولا يتحقق وجوده (إلا) إذا كان القاتل مقتولا (بالمثل) أي بمثله أي مقتصّا منه به، هذا ما قرر به هذا الكلام، ومقتضياه أن لا يقتل حر بعبد ولا ذكر بأنثى -مثلا- لكن هل هذا يحقق الزجر والردع عن طلب الثأر وأخذه؟ وهل هذا يشفي ما في صدور أهل المقتول أم يوقد الضلوع وطلب الانتقام؟ الوجه في هذه المسألة هو ما عليه من يسوي يين جميع النفوس في القصاص ويرى أن قوله تعالى: ﴿ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ ناسخ لكل ما ورد في هذا الموضع، وعلى الأخذ بالمساواة هنا أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، وابن أبي ليلى الذي قال القصاص واجب بينهم في جميع الجراحات التي نستطيع فيها القصاص. والحق في القصاص بين الذكر والأنثى المساواة كما ذهب إلى ذلك مالك الذي قال: القصاص يجري بينهما في الأنفس وما دونها. ومثله ما ذهب إليه أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة في الأنفس[1].

هذا هو مثاله الأول.

ومثاله الثاني: شرب قليل الخمر والعبارة التي نعبر بها عن ذلك هي (كقولنا القليل من الخمر) وهو ما لا يسكر منه (إنما حرم) شربه (لأنه) اي لأن شربه (يدعوا الى) شرب (الكثير) منه فحرم تكميلا لحفظ العقل الذي حفظه ضروري، وبناء على هذا (ف)إنه (يقاس عليه النبيذ) فإنه وإن لم يكن مسكرا فإنه مدعاة الى شرب الخمر، وقليل الخمر ليس كالنبيذ في درجة التحريم ومظنة الصيرورة إلى شرب الخمر (فهذا) اي النبيذ (دون الأول) وهو

(١) ينظر أحكام القرآن، للجصاص.

الخمر القليل (فلذلك) وهو كونه دونه (اختلفت فيه) أي في حكمه (الشرائع) والمذاهب الفقهية -أيضا- فذهب بعض أرباب هذه الشرائع -كالنصارى إلى الإباحة على ما يقال-، وبعض أهل المذاهب الفقهية الإسلامية إلى التفصيل في ذلك وخلاصة ما ذكر في ذلك هو الإجماع على تحريم المسكر منها، وإباحة غيره وممن قال بذلك العراقيون: إبراهيم النخعي من التابعين وسفيان الثوري، وابن أبي ليلى، وشريك، وابن شبرمة، وأبو حنيفة وسائر فقهاء الكوفيين وأكثر علماء البصريين، وقالوا: «إن المحرم من سائر الأنبذة المسكرة هو السكر نفسه لا العين». وذهب غيرهم -وهم جمهور فقهاء الحجاز وجمهور المحدثين - إلى خلاف ذلك وهو أن قليل الأنبذة وكثيرها المسكرة حرام.[1]

وهذا معلوم وقد يكون هذا -أي النبيذ- هو ما أبيح عند النصارى لا الخمر، ولكن أطلق عليه لفظ الخمر في نصوصهم. (أما تحريم المسكر ف) ـإنه حكم (لا تنفك عنه شريعة) من الشرائع (لأن السكر) إذا قام بالشخص فإنه (يسد باب التكليف) الشرعي (والتعبد) إليه لأنه يفقد أهلية توجه خطاب التكليف إليه لفقده العقل الذي هو مناط التكليف، وهذا وإن لم يكن عاما في جميع التكاليف فإنه جار في بعض منها كما هو في كتب الفقه.

ومما يعد -كذلك- مكملا للضروري تحريم النظر إلى الأجنبية فإنه مكمل لحفظ النسب والنسل وهو ضروري إذ منع النظر مكمل لمنع الزنى المحرم، كإيجاب نفقة المثل المكمل لاستمرار النكاح حفظا لما ذكر من النسب والنسل. ومما يتمم حفظ المال أجرة المثل، ومساقاة المثل، وقراض المثل،

(١) ينظر، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٣/ ٢٣.

ومنع الربا. وفي الدين إظهار شعائره كصلاة الجماعة في الفرائض، وصلاة الجمعة. هذا ما تيسر ذكره في هذه الرتبة -الضروريات- وهي الرتبة الأولى.

(الرتبة الثانية) هو (ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح) أي المنافع التي ترجع إلى المكلف في أمره الديني والدنيوي، (و)من المناطات (المناسبات) لتحقيق هذه المنافع. وتسمية هذه المواضع بالحاجيات، ووضعها في رتبة الحاجات موجبه أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة على المكلف، ورفع التضييق عنه المؤدي في الغالب إلى الوقوع في الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فهي إذا لم يراع حفظها دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة.

وهي في العبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر، وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات، وفي المعاملات (كتسليط الولي) الشرعي (على تزويج الصغيرة والصغير) ممن له عليهما ولاية كأن يكونا ابنيه (ف)إن (ذلك لا ضرورة فيه) إذ لا يفسد بتركه أو يختل شيء من الأصول الخمسة (ولكنه محتاج إليه في اقتناء) أي كسب وتحصيل (المصالح) التي تكون عنه، ومنها رفع التضييق على الصغيرين ودفع الحرج عنهما وزرع المحبة بينهما واشتباك العشائر وحصول التظاهر بالقرابات، (وتقييد الأكفاء) -بفتح الهمزة وسكون الكاف جمع كفء وهو من يصلح بعلا للمرأة- يقال فلان كفء فلانة في هذا المعنى وفلانة كفء فلان أيضا في ذلك، ومعنى تقييدهم هنا ربطهم بعقد النكاح (خِيفة من الفوات) لوقوع الزواج بينهما، فإنه لو لم يربطا بهذا العقد لتزوج أحدهما وفات الآخر كفأه فإذا ربطا وقيدا بهذا العقد ضمنا زواجهما وهما كفآن، وكما يفعل ذلك خيفة هذا الفوات يفعل ذلك (استقبالا) وطلبا (للصلاح المنتظر) حصوله (في

المآل) بذلك التزويج والصلاح المنتظر به في المآل وهو ما يكون عن عقد النكاح بين البالغين من طلب النسل وتحصين الفروج.

(وليس هذا) التسليط (كتسليط الولي على تربيته) أي تربية ولده الصغير، ابنا كان أو بنتا (و)لا كتسليطه على (إرضاعه وشراء الملبوس والمطعوم) والدواء (لأجله) على وفق حاجته (فإن ذلك) كله (ضرورة) لتوفق بقاء نفسه عليه فإنه لو منع من ذلك هلك وبذلك فإنه (لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق) وكل الشرائع السماوية مطلوب بها ذلك وكون هذا الضرب من الأفعال -إطعام الصبي وكسوته وإرضاعه- مما يدخل تحت الضرورة أمر بين لما سبق ذكره. (أما النكاح في حال الصغر) فإنه ليس كذلك إذ (لا يُرهِق إليه توَقان) ونزوع (الشهوة) وشدة شبَق (ولا) تدفع إليه (حاجة تناسل)؛ أي توالد، ومن المعلوم أن التناسل هو المقصد الشرعي في النكاح (بل يحتاج إليه) فقط (لصلاح المعيشة) وتطييبها (باشتباك العشائر) والقبائل بالمصاهرة (والتظاهر) أي التعاون والتناصر (بالأصهار) ورفع الوحشة عن نفوس الأباعد وإحلال الأنس محلها (وأمورٍ من هذا الجنس) مما (لا ضرورة) تلجئ (إليها) وإنما هو منطوٍ على جنس ما ذكر من الحاجة. ومثل شأن الولي هذا القراض، والمساقاة، والسلم.

(أما ما يجري مجرى التتمة) والتكملة (لهذه الرتبة) رتبة الحاجات (فهو) كمنع تزويج الصغيرة من غير الكفء، وتزويجها بالمهر وقد يعبر عن هذا بما يدل عليه (كقولنا: لا تزوج الصغيرة إلا من كفء) لها في الدين والحرية والحال والغنى (و)كذلك لا تزوج إلا (بمهر مثل)ـها في الحسب والنسب والجمال وهذا كله فيه مصلحة لما فيه من تكميل ذلك الحاجي وهو ذلك النكاح، وبذلك (فإنه) وصف (مناسب) لبناء هذا الحكم عليه وهو منع التزويج بدونه

(ولكنه) في الرتبة (دون) رتبة (أصل الحاجة إلى النكاح)؛ يعني دون رتبة الحاجة إلى النكاح التي هي الأصل -هنا- فالإضافة بيانية -هنا- (ولهذا) وهو دنوّ وانخفاض رتبة هذا المكمل (اختلف فيه) أي في اعتباره والاعتداد به. ومن ذلك الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة، وجمع المريض الذي يخاف أن يغلب على عقله، فهذا وأمثاله كالمكمل لهذه المرتبة -مرتبة الحاجي-؛ إذ لو لم يشرع لم يخلّ بأصل التوسعة والتخفيف.

(الرتبة الثالثة) هي (ما لا يرجع) من حيث ماهيته وحقيقته النفعية والمصلحية (إلى ضرورة) لأنه لا يحفظ به شيء من الأصول الخمسة (ولا إلى حاجة) لأنه غير مفتقر إليه من حيث تحصيل مصالح البشر في التوسيع عليهم ورفع الحرج عنهم (ولكنـ)ـه (يقع موقع التحسين) تحسنها العقول والفطر السليمة وتحسن من قامت به إذ تمنحه الحسن في نظر الخلق (والتزيين) اي تزيين من قامت به أو يحكم عليها بمقتضى الأخلاق والمروءة والفطرة السليمة بأنها زينة -والمعنى واحد- (والتيسير) على الناس بمنع ما قد يشق عليهم كما في ولاية المرأة النكاح بنفسها، وولاية العبد تربية الأطفال- هذا ما ظهر لي في تقرير هذه اللفظة فتأمل- إذ ما ذكرها غيره فيما اطلعت عليه - وإنما وقعت هذه المصالح موقع التزيين والتحسين (لـ)ـأجل (المزايا) اي الفضائل (والمزائد) أي الصفات الزائدة التي فيها المناسبة لما ينبني عليها من أحكام (و)كذلك وقعت موقع ما ذكر لما فيها من (رعاية أحسن المناهج) والطرق (في العادات والمعاملات) وهي المناهج المقامة على مكارم الأخلاق واجتناب ما يخل بالمروءة وإعطاء الأشياء ما تستحقه من قيمة وقدر، حتى يكون لكل شيء معنى في النفس يليق به، فيوضع كل شيء في مكانه الذي يستحق أن يوضع فيه حتى لا يستخف به ويسقط قدره. هذا حال هذا الضرب من المصالح وما يرجع إليه.

أما (مثاله) فهو (سلب العبد أهلية الشهادة) ومنعه استحقاقها- (مع) انعقاد الإجماع على (قبول فتواه) وقوله الفقهي، فهو في ذلك كغيره من الفقهاء المجتهدين، كما وقع الإجماع على قبول خبره (وراويته) فهو في ذلك كالحر، وإنما لم تقبل شهادته (من حيث إن العبد نازل القدر) والقيمة (والرتبة) أي الدرجة يعني: أن العبد قدره نازل - ففيه إضافة الصفة للموصوف- ومنخفض بين الناس ومثل قدره رتبتُه، والفرق بين القدر والرتبة هنا أن القدر صفة فيه والمرتبة حيث يضعه الناس، وهو كذلك (ضعيف الحال والمنزلة) لعدم امتلاكه تسخير إرادته و(باستسخار المالك إياه) - التاء والسين للتصيير - اي بتصيير المالك إياه مسخرا اي مقهورا مذللا (فلا يليق بمنصبه) ومنزلته -وهي بهذا الحال- (التصدي لـ)ـأداء (الشهادة) والشهادة مقامها رفيع لا يجوز خفضه فيستخف الناس بشأنها، والظاهر أن منع العبد من أداء الشهادة وسلبه أهلية ذلك -وإن ذهب اليه الجمهور- مما لا تنتهض حجة على صحته، وكونه حكما شرعية مؤصلا، فجعل مناط أهلية أداء الشهادة العدالةَ والثقة، والاقتصارُ على ذلك هو الحق، وهذا تقريره بالنظر الفقهي على طرف الثمامة لعدم وجود أي دليل معارض في هذا الشأن يوجب التردد فيه أو الشك في صحته.

هذا -بإيجاز- ما يتعلق بسلب العبد أهلية الشهادة.

(أما سلب)ـه (ولايته) على الأطفال اي كفالتهم وحضانته لهم، وإن تزوجت أمهم (فـ)ـهو (من مرتبة الحاجات لأن ذلك) السلب وصف (مناسب للمصلحة) أي مصلحة الطفل (إذ ولاية الأطفال) وهي القيام بأمرهم وما يحتاجون إليه من تنظيف وأكل وشرب وحمل وحط وتنويم ومداعبة ومراقبة وما ماثل ذلك (تستدعي استغراقا) للزمان كله في ذلك، (وفراغا) يعني تفرغا

لهذا العمل، (والعبد) كما هو مقتضى العادة (مستغرَق) وقته كله (بالخدمة) لمالكه، فمتى سينهض بحق الولاية ويقوم به؟ والظاهر أنه لا وقت لديه لذلك وبهذا (فـ)ـإن (تفويض أمر) ولاية (الطفل إليه إضرار بالطفل) كما لا يخفى، ومن المعلوم أن مصلحة الطفل في أحكام الحضانة هي الأصل، متى حصلت تقررت بالحكم الشرعي ولذلك تمنح للأم لأنها الأجدر بتحقيقها، ومتى اختلت وجب المضي إلى تحقيقها بما يحققها من تغيير الحاضن او نحو ذلك، ولذلك إذا ظهر أن الأم لا تحصل هذه المصلحة تنزع منها الحضانة وتنقل إلى من سواها ممن يرجى منه تحقيقها.

(أما الشهادة فـ)ـإنها (تتفق) وتقع (أحيانا) في الأحكام والشروط (كالرواية والفتوى) فالكل يشترط فيه العدالة والثقة والضبط ومقتضى هذا أن لا يختلف حكم الشهادة عنهما - اي عن الرواية والفتوى- (ولكن قول القائل: سلب) العبد (منصب الشهادة) ومنعه (لخسة قدره) ودناءة منزلته وصف مناسب كما تقدم ذكر ذلك وبيان وجهه؛ (و)بهذا فهو (ليس كقوله: سلب) العبد (ذلك) المنصب ومنعه (لسقوط الجمعة عنه) كالصبي (فإن ذلك) وهو سقوط الجمعة عنه (لا يشم منه رائحةُ مناسبة أصلا) إذ كيف يصلح سقوط الجمعة علة لذلك السلب؟ وما هو الرابط المصلحي بينهما الذي يتعقله الناظر في شأنهما؟ (و) لكن ينبغي أن يعلم أن (هذا) الضرب من التعليل (لا ينفك عن الانتظام) في سلك ما يعلل به شرعا، وصيرورته مناطا (لو صرح به الشرع) علة للحكم فيتعبر حينئذ مناطا مناسبا حكما؛ لأن المناط المنصوص والمجمع عليه لا تشترط فيه المناسبة، بل هذا الذي دل عليه يقضي في حقه بالمناسبة حكما (وليس تنتفي) أي تزول وتنتقض (مناسبته بالرواية والفتوى) باعتبار أن الجمعة ساقطة عن العبد ومع ذلك يفتي ويروي ويقبل منه ذلك ويصح (بل ذلك) وهو ما تقضي

به الرواية والفتوى في هذا الشأن (نقض على) هذا (المناسب إلى أن يعتذر عنه) ببيان وجه ورود هذا النقض عليه مع بيان عدم تأثيره.

(و)من المعلوم أن الوصف (المناسب) -المصلحة- (قد يكون منقوضا) بدليل شرعي اقتضى ذلك؛ وقد يكون هذا بإبداء صورة أو أكثر وجد فيها هذا الوصف وتخلف فيها الحكم المنسوب إليه (فيترك) ذلك المناسب والعمل به، (أو يحترز عنه بعذر) فيقال: هذا الوصف مناسب مؤثر إلا في الأمر الفلاني -كالقصاص في الأبوة- (أو تقييد) يبين أنه مستثنى؛ والتقييد الظاهر هنا في حق هذا العبد هو أن الشهادة ولاية وهو ليس من أهلها لأنه مشغول بحق سيده وهو مما يستغرق جميع أوقاته.

وفي هذا المعنى قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شفاء الغليل: «ومثال ذلك: حكم الشرع بسلب العبد أهلية الشهادة، وليس إلى سلب أهليته حاجة ولا ضرورة. ولو قبلت شهادته في حال العدالة: لكان ذلك كقبول فتواه وروايته؛ ولكن: لما كان الرقيق نازل القدرة والرتبة، ضعيف الحال والمنزلة؛ بإثبات يد الاستيلاء عليه والتسخير؛ وكانت الشهادة ونفوذها على الغير منصبا عليا ومقاما سنيا- لم يكن ذلك لائقا بحاله.

فيفهم مقصود الشرع -في سلبه الأهلية- على هذا الوجه؛ ففيه نوع مناسبة تتميز عن قول القائل: إنه لا تقبل شهادته، لأنه لا تجب عليه الجمعة مثلا كالصبي؛ فإن سقوط التكليف بالجمعة لا ينبئ بحال عن سقوط أهلية الشهادة؛ بخلاف ما ذكرناه.

ولو قال قائل: هي ولاية، فلم يكن من أهلها كالولايات.

قيل: ولِمَ لَمْ يكن من أهل الولايات، ولا ينسب لها؟ إلا أنّ تكفل شغل

الخلق بولاية القضاء، وتكفل شغل الأولاد بأنواع التفقد- شغل شاغل: يستدعى فراغا واهتماما مصروفا إليه؛ والعبد مستغرق الأوقات بوظائف الخدمة. وهذا المعنى لا يطرد في الشهادة: فأنها كالرواية؛ إذ يرجع حاصلها إلى الإخبار عن المعلوم. ولو استقام التعليل بهذا النوع: لالتحق بالرتبة السابقة، كتعليل سلب الولاية به».[1]

(و)هذا الذي تقرر في إمكان جعل مناط منع العبد من الشهادة من حيث كونه محتملا لما ذكر من الوجهين هو (كذا) الذي يثبت في تعليل ولاية النكاح؛ فيقال في ذلك: ومثل ما ذكر في مناط منع شهادة العبد (تقييد) صحة (النكاح بـ)ـإيقاع (الولي) له بقبوله ورضاه فإنه (لو أمكن تعليله بفتور) اي ضعف نظر المرأة و(رأيها) وعدم حصافته (في انتقاء) واختيار (الأزواج و) بـ(ـسرعة الاغترار) اي اغترارها (بالظواهر) كالكلام الحلو وجمال المظهر (لكان) هذا التقييد والإيجاب واقعا (في المرتبة الثانية) مرتبة الحاجات لأنه ترفع به المشقة وتدرأ به المفسدة عن المرأة (ولكن لا يصح ذلك) وهو جعل هذه المصلحة -وهو رفع المشقة ودرأ المفسدة عن المرأة- في رتبة الحاجات (في) حال القضاء بـ(ـسلب عبارتها)؛ أي النطق بما تختاره في (نكاح الكفء) وتزويجها به (فهو) أي هذا السلب والمنع من نطقها بالاختيار والرضى واقع (في الرتبة الثالثة) مرتبة التحسينات (لأن الأليق بمحاسن العادات) ومكارم الأخلاق هو (استحياء النساء) وترفعهن (عن مباشرة العقد لأن ذلك) وهو مباشرة المرأة العقد (يشعر بتوقان نفسها) وشدة اشتياقها (إلى الرجال) ويدل على شبقها (ولا يليق ذلك) ولا يحسن وسم المرأة به لما فيه من الإخلال (بالمروءة) اي العفة والخلق الحميد (ففوّض) صاحب (الشرع ذلك) وهو

(١) شفاء الغليل، ص: ١٦٩.

مباشرة العقد (إلى الولي) واختار لذلك من يكون صاحب نظر لها، وهو من يشفق عليها عادة كأبيها، وأخيها -مثلا- وكل ذلك قد قضى به الشارع الحكيم (حملا للخلق على أحسن المناهج) والطرق في المعاملات، وإنما كانت أحسن المناهج لما بنيت عليه من مكارم الأخلاق والمروءة ودرء المفاسد عن النفوس وحفظ شرفها وكرامتها.

وفي هذا المعنى قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شفاء الغليل: «وكذلك تقييد النكاح بالولي؛ ولو أمكن تعليله بكون المرأة في مظنة الغباوة -لقصور العقل والنظر ووفور الشهوة، والمبادرة إلى سوء الاختيار، بأنواع الخداع والاغترار- لوقع هذا المناسب في الرتبة السابقة، ولكن: لا يستتب ذلك في سلب عبارتها ولا في التزويج من الكفء، فيقال في تعليله: لو ثبت ذلك بنص مثلا: لكان اللائق بذوات المروءات الحياء والانزواء عن مباشرة النكاح، ففيه إظهار الشبق، والمجاهرة بالتشوف إلى الرجال؛ والشرع يحمل على محاسن الأخلاق؛ وفي مباشرتها النكاح بنفسها ما يناقض ذلك، فنقدر محاسن الأخلاق مقصودا من جهة الشرع، ونقدر الاستقلال مناقضا له، فيتراأى منه نوع من المناسبة».[1]

(و)هذا الذي ذكر في شأن تقييد النكاح بالولي يجري (كذلك) في شأن (تقييد النكاح بالشهادة) فإنه (لو أمكن تعليله بالإثبات) له (عند النزاع) وإنكار أحد الزوجين كونه زوجا للآخر (لكان) هذا التقييد (من قبيل) وجنس (الحاجات) فيكون حاجيا لا تحسينيا (ولكن) عدم سقوط الشهادة على رضى؛ أي رغم رضاها؛ أي وإن رضيت بالإسقاط فإنه يضعف هذا المعنى ويصيره غير صالح للتعليل (فـ)ـعلم إذن أن هذا الإشهاد لم يكن لما

(١) شفاء الغليل، ص: ١٧١.

ذكر وإنما (هو لـ)ـأجل (تفخيم أمر النكاح) وشأنه (وتمييزه عن السفاح) - بكسر السين- وهو الزنى (بالإعلان والإظهار) له عند من له رتبة ومنزلة على الجملة) وبذلك (فليلتحق برتبة التحسينات) فقط.

وفي هذا المعنى يقول المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شفاء الغليل: «وكذلك تقييد الشرع صحة النكاح بشرط الشهادة؛ ولو صح على السبر تخيل مقصود الإثبات عند الجحود: لالتحق بالرتبة الثانية، ولوقع في مظان الحاجة، ولكن: ليس يستقيم الاستغناء عن الإشهاد على رضاء المرأة، مع أن النكاح لا يثبت إلا عليها؛ فيتخيل إذن أن المقصود من حضور الشهود: تمييز النكاح بالإعلان والإظهار عن السفاح.

ثم مراتب الظهور تضطرب؛ فضبط الشرع ما فيه -من الحيط- بشهادة شخصين لهما أهلية الشهادة، حتى يكون للإظهار عليهما وقع. فهذا أمر لا حاجة إليه، وإنما يجرى التحسين للأمور».(1)

ومن مثُل هذه المرتبة -أيضا- التقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات، والطهارات كلها في المأكل والمشرب والملبس والمسكن والبيع، وآداب الأكل والشرب، ومجانبة الإسراف والإقتار في المتناولات.

وفي هذا كله يقول ابن عاصم في نيل المنى(2):

ومرجع التكاليف الشرعية	للحفظ للمقاصد الكلية
وانقسمت إلى الضروريات	وما لتحسين وحاجيات
وهي تعبدات أو عادات	ومع جنايات معاملات
فكل ما قامت على التعيين	مصالح الدنيا به والدين

(1) شفاء الغليل، ص: ١٧٠، ١٧١. (2) الأبيات من ١٦٠ إلى ١٧١.

فهو للضروريات والخمس الأول	وأمرهـن اتفقـت بـه الملـل
لأجل حفظ الدين ثم العقل	والنفس والمال وحفظ النسل
وحفظها من جهتين يلتزم	من جانب الوجود أو من العدم
إما بما يؤذن بالصلاح	كالأكل والصلاة والنكاح
أو مقتض للدرء للفساد	كالحد والديات والجهاد
وبعده الحاجي وهو المفتقر	إليه من حيث مصالح البشر
توسعا فيما إليه أحوجوا	مع رفع ما ينشأ عنه حرج
ثم المحسنات بالإطلاق	ما كان من مكارم الأخلاق
وانضم للثلاثة المقاصد	ما هو تتميم لكل واحد
كأجرة المثل ومنع النظر	للأجنبي وقليل المسكر
وكاعتبار الكفء في ذات الصغر	والجمع بين القربتين في السفر
وأدب الأحداث والتحسيني	تتمة لغيره في الدين
كمثل ما الحاجي في أمور	مكمل لحكمة الضروري

(فإذا عرفت هذه الأقسام) الثلاثة وأنها هي التي تنقسم إليها المصلحة (ف)ـإننا (نقول) هنا قولا تنبيهيا، وهو أن (الواقع في الرتبتين الأخيرتين) رتبة الحاجات ورتبة التحسينات (لا يجوز الحكم بمجرده) فإنه ليس مناطا يبنى عليه الحكم (إن لم يعتضد بشهادة أصل) شرعي وهو ما يتحقق بورود حكم شرعي علل به فإن عدم فإنه باق بلا عاضد شرعي، فلا يلتفت إليه، (لأنه) اي لأن الحكم بهذا الضرب من المصالح (يجري مجرى وضع) أحكام (الشرع) اي الأحكام الشرعية (بالرأي) وبذلك (فهو) بهذا الاعتبار (كالاستحسان) بمعنى ما يستحسنه المجتهد أو ما ينقدح في نفسه ولا يقدر على التعبير عنه الذي ليس سوى محض تحكم وقول ناشئ عن هوس وعليه فإن هذا الضرب

من المصالح إن لم يعتضد بأصل فإنه لا يتخذ مناطا للحكم (فإن اعتضد بأصل) شاهد له بالاعتبار (فذلك) مناط مقبول والعمل به (قياس) لأنه يلحق به الفرع المقيس بالأصل المقيس عليه، وسيأتي بيان ذلك مفصلا في مجرى الكلام على القياس.

(أما) الوصف -المصلحة- (الواقع في رتبة الضروريات فـ)ـإنه (لا يبعد أن يؤدي إليه) يعني الى اعتباره وبناء الحكم عليه (اجتهاد مجتهد) رأى انه موجب لما يبنى عليه من حكم (وإن لم يشهد له أصل معين) من حكم شرعي بني عليه (ومثاله) اي مثال هذا الوصف - المصلحة - الواقع في رتبة الضروريات ولم يشهد لاعتباره والاعتداد به شرعا أصل شرعي معين هو حفظ أغلب نفوس المسلمين بإزهاق نفوس بعضهم عن ضرورة ويرد هذا في حال تترس الكفار بالمسلمين وبيان ذلك (أن الكفار) قد يتخذون جماعة من المسلمين ترسا واقيا لهم من سهام المسلمين - مثلا - فإذا هم تترسوا بجماعة من أسرى المسلمين) فإننا بين خيارين إما أن نكف عنهم وإما أن نرميهم) فلو كففنا عنهم سهامنا وسيوفنا وامتنعنا عن رميهم وضربهم (لصدمونا) وضربونا ضربة مباشرة (وغلبوا على دار الإسلام) واستحوذوا عليها وأخذوها من يد المسلمين (وقتلوا كافة المسلمين) واستأصلوهم (ولو رمينا) السهام جهتهم وقاتلناهم لأصبنا (الترس) و (لقتلنا مسلما معصوما) دمه إذ (لم يذنب ذنبا) يوجب قتله (وهذا وهو سفك دم مسلم بغير موجب شرعي (لا عهد به في) هذا (الشرع) الشريعة الإسلامية على الإطلاق (و) لكن (لو كففنا) عن ذلك وتوقيناه بناء على خطورة أمره (لسلطنا الكفار) وأرسلناهم (على جميع المسلمين) ولمكنّاهم من رقابهم (فيقتلونهم) جميعا. وظاهر عبارته: أنه يحصل بذلك قتل جميع المسلمين على وجه

الأرض، لكن ما شرح به غيره لفظ جميع المسلمين - في هذه المسألة- هو جميع المسلمين الذين حضروا هذه الواقعة فهم من سيقتلونهم لا كل المسلمين. لكن ظاهر عبارة المصنف هنا وفي الأمثلة الأخرى الآتية هو كل الأمة وجملتها. (ثم) بعد قتلهم لهؤلاء (يقتلون) هؤلاء (الأسارى) الترس (أيضا) فلم يبق الترس ولا غيره فيكون الضرر الأكبر والأثقل هو الواقع في هذا الحال والذي ينبغي هو ارتكاب أخف الضررين، وبناء على هذا (ف) ـإنه (يجوز أن) يرجح رمي الترس وفي بيان وجه ذلك قد (يقول قائل: هذا الأسير) الذي يقتل برمينا (مقتول بكل حال) سواء كففنا عن هؤلاء الكفار أو رميناهم وقاتلناهم، وبمقتضى الترجيح بين المفاسد والمضار (ف)ـإن حفظ (نفوس جميع المسلمين) أرجح لأنه (أقرب إلى مقصود الشرع) في شأن حفظ النفوس وحقن الدماء (لأنا نعلم قطعا) وجزما (أن مقصود الشرع) في أحكامه المتعلقة بإزهاق النفوس كما في القصاص الواجب في القتل والحرابة والبغي هو (تقليل القتل) إذا تعذر علينا حسمه (كما يقصد حسم) وقطع (سبيله) بالكلية (عند) حصول (الإمكان) لذلك والقدرة عليه، فلا يصار إلى القتل إلا إذا وجب ووقع الاضطرار إليه، فمنع القتل وحسم سبيله هو الأصل في هذا الدين، وبذلك يجب المصير إلى هذا الأصل -الحسم- هذا ما قدرنا عليه (فإن لم نقدر على الحسم) له بالكلية كما في هذه الصورة (فقد قدرنا على التقليل) له فإذا رجحنا هذا (و) حكمنا به (كان هذا) منا (التفاتا إلى) اعتبار (مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود) صاحب (الشرع) في أحكامه وهذا قد علم (لا بدليل واحد بل) هو معلوم (بأدلة خارجة عن الحصر) إذ تلفيها في أبواب فقهية مختلفة، كباب الجهاد وأبواب الحدود وما جرى مجرى ذلك (لكن) يجب ان لا يغفل عن أن (تحصيل هذا المقصود)

الشرعي هنا وهو تقليل القتل وارتكاب اخف الضررين في هذه الواقعة (بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب) ذنبا يوجب قتله طريق في الفقه (غريب) إذ لم يشهد له (أصل) شرعي (معين) كحكم شرعي بني على ذلك، وعلى كل حال (فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين) يشهد لها بالاعتبار و جواز بناء الحكم عليها.

وإذا تقرر هذا فإنه يرد هنا سؤال عن موجب انقداح اعتبار هذه المصلحة وكيف وقعت في النفس هذا الموقع حتى ترجح العمل بها عند من أداه اجتهاده إلى رجحان العمل بها وبناء الحكم عليها، فإن الأشياء لا تأتي من فراغ بلا علة؟ نعم، لقد وقع (وانقدح) في النفس الاعتداد بهذه المصلحة و (اعتبارها باعتبار) وموجب (ثلاثة أوصاف:)

أولها (أنها) مصلحة (ضرورية) لأنها من باب حفظ النفس.

ثانيها أنها (قطعية) من حيث القطع والجزم بحصولها ووقوعها.

ثالثها أنها (كلية) لأنها تعم جميع المسلمين. هذا ما أوجب انقداح اعتبارها ولو فرض تخلف شيء من ذلك فيها ما انقدح اعتبارها فلا يكون في معناها ما تخلفت فيه صفة من هذه الصفات، (و) بذلك (ليس في معناها) اي معنى هذه المصلحة مماثلا لها في حقيقتها المصلحة المتصورة في (ما لو تترس) وتستر (الكفار) من سهام المسلمين- مثلا - (في قلعة) اي حصن (بمسلم) والمسلمون يريدون فتحها، فإن حكم هذه الصورة - الفرع - مختلف عما سبق (إذ لا يحل) لهم (رمي) ذلك (الترس) بل يحرم ويمنع (إذ لا ضرورة تلجئ الى ذلك وتقضي به (فبنا غنية) بضم الغين اي استغناء (عن) فتح (القلعة) وأخذها، ففتحها وعدمه سيان بالإضافة إلى سلامتنا فلا ضرورة الى

اقتحامها كما سبق ذكر ذلك، وبذلك (فـ)ـإن الواجب هو أن (نعدل عنها) اي عن فتحها وأخذها .

هـذا هـو الحكم الشرعي في هذه الواقعة - الصـورة - (و) كذلك (ليس في معناهـا) اي معنـى المصلحة الأولى - (إذا) تـترس الكفار بجماعة من أسرى المسـلمين ولكنـا (لـم نقطـع) لم نجزم او لـم نظن ظنا قريبا مـن القطع كما قرر ذلك جماعة مـن الأصوليين (بظفرهم بنا) وانتصارهم علينا إذا صدمونا وإنما لـم تكـن هـذه في معنـى تلـك (لأنهـا ليسـت قطعية) مـن حيث توقفها على قتل ذلك الـترس (بل) هي (ظنية) فقط، إذ يمكن أن تحصل لنا بدون رمي الترس، فتوقُّف تحصيلها على رميه مظنون فقط.

وبهذا انتهى الكلام على هذا الذي ذكر مما يتعلق بأقسام المصلحة وبيانها ومـا بـه تتصـور مـن أمثلـة، فلنصـر بعدها إلى إيـراد المسـائل التـي يتضمنها هذا الأصل، فلنذكرها على الولاء.

المسألة الأولى:

في المصلحة التي تجردت من صفتي الكلية والقطعية

هذه هي ترجمة هذه المسألة فلنذكر أمثلة لهذا الصنف من المصلحة:

(و)في المثال الأول-وهو اقتضاء المصلحة إلقاء واحد لنجاة الباقين- نقول:

اعلم أن تلك المصلحة الكلية التي ذكرت أولا في مسألة الترس هذه (ليس في معناها) هذه المصلحة التي كلامنا فيها في هذه المسألة؛ وهي المصلحة التي تتصور في صورة (جماعة) من الناس (في سفينة) أدركوا أنهم سيغرقون بثقلهم عليها (ولو طرحوا واحدا منهم) في البحر (لنجوا) اي لنجا من بقي منهم في السفينة من الغرق (وإلا) يطرحوه (غرِقوا بجملتهم) وكليتهم، وإنما لم تكن هذه المصلحة - أيضا - في معنى تلك (لأنها ليست) مصلحة (كلية) تعم جميع المسلمين، وإنما هي مصلحة جزئية (إذ يحصل بها هلاك) وموت (عدد محصور) فقط، (وليس ذلك) وهو هلاك هذا العدد المحصور (كاستئصال) وإبادة (كافة المسلمين) وجملتهم، وعليه فإنه لا يجوز طرح أيّ منهم من السفينة لأن ذلك بدعة فلا يجوز القول به، و (لأنه ليس يتعين واحد) منهم (للإغراق) بشيء معيَّن ما (إلا أن يتعين بالقرعة و)هو فعل (لا أصل) شرعي يشهد (له) ويعضده في هذا المقام، فلا يوجد أصل يشهد لرمي بعض وترك بعض .

وبهذا انتهى الكلام على هذه المثال الأول.

(و)أما المثال الثاني فهو اقتضاء المصلحة أكل شخص واحد لنجاة الباقين وفي بيان ذلك نقول: ليس في معنى تلك المصلحة الكلية المصلحة المتصورة في شأن (جماعة في مخمصة) اي مجاعة قد يهلكون بها (ولو) أنهم

(أكلوا واحدا منهم) يعينونه (بالقرعة لنجوا) من الموت فهؤلاء لا يجوز أن يقضى لهم بأكلهم أحدَهم بالقرعة (فإنهم لا رخصة فيه) اي في هذا الفعل (لأن المصلحة) هنا (ليست كلية) بل هي جزئية، إذ لا تتعلق إلا بعدد محصور من الأمة .

(و)المثال الثالث قطع اليد -مثلا- لبقاء الروح، وفي هذا نقول أيضا: (ليس في معناها) أي معنى تلك المصلحة القطعية المصلحة التي في (قطع اليد) - مثلا- (لـ)ـأجل منع تمدد (الأكلة) الى سائر الجسم -والأكلة بفتح الهمزة وكسر الكاف: داء يقع في العضو فيأتكل منه-، وبترها (حفظا لبقاء الروح) إذ لا تنطلق عليه المصلحة ذات الصفات الثلاثة، ولكن هذا الفعل قد يكون مطلوبا شرعيا (فإنه تنقدح (الرخصة الشرعية فيه) وتظهر جارية فيه (لأنه إضرار به) اي بالمريض بهذا الداء (لمصلحته) ومنفعته التي هي رفع هذا الداء وما يصحبه من ألمه، (و)الشارع معتبر لهذه المصلحة ومعتد بها فـ(ـقد شهد) شاهد (الشرع لـ)ـجواز (الاضرار بشخص في) سببية؛ أي بسبب (قصد إصلاحه) اي تمكينه من مصلحته، وذلك قد ورد اعتباره شرعا في أفعال أباحها وذلك (كالفصد) - بفتح الفاء وهو شق العرق وإخراج ما فيه من دم فاسد أليم (والحجامة) استخراج الدم الفاسد من الجسم بمصه بالمحجمة (وغيرهما) من كل ما فيه علاج البدن ورفع المرض بإضرار يوصل إلى ذلك و (لكن) هذا الامر ليس عاما فإنه (ربما يكون القطع) لطرف من الجسم (سببا ظاهرا في) موت المقطوع منه (والهلاك) له وهذا يعرف بالعادة، وأقوال أهل العلم بالطب فإذا حصلت المعرفة ولو كانت بظن راجح من هذه الجهة بأن ذلك قد يكون سببا في الهلاك (فـ) إنه (يمنع منه) ويحرم فعله (لأنه ليس فيه يقين الخلاص) من المرض والقطع بنجاة المريض وشفاءه بذلك، وبهذا

(ف)إنه (لا تكون المصلحة) في ذلك (قطعية) حتى يبنى عليها جواز هذا الفعل ثم إن هذا في واقع الأمر ليس سوى الاقدام على سبب مهلك، والله تعالى يقول ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾)

نعم هنا قد يقول قائل: هذه المسائل قد اتضحت صورة ما فيها من مصلحة فبان بذلك ما يجب أن يصار إليه من حكم في حقها وقد قررتم ذلك على أكمل وجه، ويؤخذ من صنيعكم هذا أنكم تقولون بالمصلحة المرسلة، وهنا قد ترد على الذهن مسائل أخرى يشوف الى معرفة قولكم فيها، فلنصر إلى إيرادها معطوفة عما قبلها فنقول:

المسألة الثانية:

مسألة الضرب بالتهمة بالسرقة أو القتل -مثلا- للاستنطاق

واسترسالا على ما تقدم ذكره نقول:

(فإن قيل) لكم: ما دمتم تقولون بالمصلحة المرسلة (ف)ـإن (الضرب بـ) سبب (التهمة) وهي ظن حصول الفعل من المتهم (لـ)أجل (الاستنطاق) وهو تصييره ناطقا بما يسأل عنه (بالسرقة) متعلق بالتهمة (مصلحة) لأنه يحصل به حفظ المال وصيانته من السراق (فهل تقولون به) اي بجوازه والمصير إليه ؟

(قلنا:) الأخذ بهذه المصلحة والعمل بها (قد قال به) الإمام (مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ و)أما نحن فإننا (لا نقول به لا) لأننا قد ذهبنا (لإبطال النظر إلى جنس المصلحة) وعدم الاعتداد به، و(لكن) لم نقل به (لأن هذه) المصلحة (مصلحة تعارضها) مصلحة (أخرى؛ وهي مصلحة) المتهم (المضروب) فرعاية مصلحته أمر مطلوب شرعا (فإنه ربما يكون بريئا من الذنب) الذي اتهم به، (و)ترجح ترك ضربه على ضربه أمر بين فإن (ترك) إيقاع (الضرب في) شخص (مذنب) والانكفاف عنه (أهون) في ميزان الشرع واعتبار المصلحة (من ضرب بريء) مما ضرب عليه، والخطأ في العفو أحسن من الخطأ في العقاب.

(فإن) قيل: إن هذا الترك فيه ما قد يخل بحفظ الأموال لما (كان فيه) من (فتح باب يعسر معه انتزاع الأموال) من السراق وأخذها منهم، وسد باب الذريعة إلى الفساد واجب.

قلنا: هذا الشأن أيضا في هذا الضرب؛ (ففي الضرب) للمتهم (فتح باب إلى تعذيب) الشخص (البريء) من الذنب الذي قد يضرب عليه.

وفي هذه المسألة قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شفاء الغليل: «فإن قال قائل: المصلحة داعية إلى الضرب بالتهم في السرقة والقتل وما يجري خفية وغيلة؛ فإن الجاني لا يقر على نفسه مختارا؛ وإقامة الحجج والبينات على الاختزال الجاري في ظلم الليل - ممتنع، وتعطيل الحقوق لا سبيل إليه. وقد رأى مالك ذلك. فما رأيكم فيه: ولا مصلحة أظهر من هذه؟ إن كان لكم رأي في اتباع المصالح، فتوافقونه عليه - وهو خلاف رأي الشافعي، أو تخالفونه، وفي المخالفة أبطال القاعدة التي مهدتموها في جواز اتباع المصالح؟.

قلنا: هذه المصلحة غير معمول بها عندنا، وليس لأنا لا نرى اتباع المصالح؛ ولكن: لأنها لم تسلم عن المعارضة بمصلحة تقابلها؛ فإن الأموال والنفوس معصومة؛ وعصمتها تقتضي الصون عن الضياع؛ وأن من عصمة النفوس أن لا يعاقب إلا جان؛ وإن الجناية تثبت بالحجة؛ وإذا انتفت الحجة: انتفت الجناية؛ وإذا انتفت الجناية: استحالت العقوبة. فكان - في المصير إليه - نوع آخر من الفساد: فإن المأخوذ بالسرقة قد يكون بريئا عن الجناية، فالهجوم على ضربه تفويت لحق عصمته من نفسه ناجزا، لأمر موهوم: يرجع حاصله إلى التشوف إلى تأكيد عصمة المال. فإن كانت مصلحة ذي المال في ضربه، رجاء أن يكون هو الجاني فيقر، فمصلحة المأخوذ: في الكف عنه وترك الأضرار به؛ وليس أحدهما - برعاية مصلحته - أولى من الآخر، فوجب الوقوف على جادة الشرع؛ في أن لا عقوبة إلا بجناية، ولا تظهر الجناية في حقه مع الخفاء إلا ببينة، كيف: وفيه مادة الفساد، وفتح لباب الدعوى على كل من يضمر المرء عليه حقدا. «ولو أعطي الناس بدعاويهم: لا دعى قوم دماء قوم وأموالهم» كما قال النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ؟

ولو قيل: أن من ظهرت عدالته لا يعاقب، وإنما يعاقب متهم بأمثال ذلك.

لقيل: وبم تعرف وجه التهمة، ولا سبيل إلى تصديق صاحب الحق فيه فإنه في الدعوى متهم أيضا، والأغراض متطرقة إليه؟

فإن قيل: إن التهمة تثبت بكونه معروفا بالسرقة، وبما يعرف من حاله في الترداد على الموضع الذي جرت فيه السرقة، قبل ذلك الوقت أو بعده؛ أو ما يجري مجراه: من المخايل.

فنقول: يستحيل الهجوم على عقوبته بالسرقة السابقة: التي عرف بها، وعوقب عليها. ويستحيل أن يعاقب بما يتوهم عليه: من هذه السرقة المدعاة، فليس من ضرورة كل من سرق شيئًا، أنه يسرق أمثاله. وإن كان من ضرورته: فالزجر بالقطع عن السرقة، شرع: كي لا يسرق ثانيا بعد ما قطعت يمينه، ففيه أكمل مقنع في الزجر.

فالهجوم على عقوبته تعرض لحقه الناجز، بالتفويت لأمر هو موهوم.

ويعتضد هذا بأمر، وهو: أنا الجنايات قد كثرت في عهد الصحابة: من السرقة وغيرها؛ ولم ينقل عنهم قط إلا الحكم بالإقرار أو بالحجة أو باليمين. فأما العقوبة بالتهمة، فلم يصر إليه منهم صائر، مع كثرة الوقوع. وذلك يدل على أنهم فهموا - من موارد الشرع ومصادره - أن لله تعالى سرا في تضييق طريق الكشف عن الفواحش، فقد قال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «من ارتكب شيئًا من هذه القاذورات، فليستتر بستر الله» وقال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ - لمن كان يسأله عن السرقة -: «أسرقت؟ قال لا» وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَـٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ وقضي الشرع: بأن الزنا لا يثبت إلا بأربعة عدول، يشهدون: أنهم رأوا ك منه ي ك منها كالمرود في المكحلة، وكيف يتصور أن يحضر أربعة من المزكين مشهدا تجري فيه الفاحشة، ويحدقون النظر إلى ملتقى الأليتين؟!

وهل هذا الأسد لباب الإثبات، أو تضييق له، مع تعظيم أمر الجناية، بشرع العقوبة المتفاقمة فيها: كي ينزجر المتعبد عنها؛ مع إرسال الستر: بتضييق الأمر عليه في الإثبات على فاحشة.

وكيف لا يفهم هذا من الشرع: ولما شهد أبو بكرة مع عدلين على زنا المغيرة، وانتهى الأمر إلى الرابع، وكان يصرح بالشهادة - استماله عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالقول اللين اللطيف، واستدرجه بحسن المنطق -حتى طرق إليه شبهة - وقال: «أرى وجها وسيما، وأتوسم سيماء الخير فيك فما أراك تفضح رجلا من أصحاب النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ»؟

حتى قال: «رأيته مستلقيا على بطنها، ورجلاها تختلج كأنهما قضيبا خيزران» وحكى جميع ما شاهد من الحركات في وقت المباشر، فاستبشر به عمر، وأقام الحد على الشهود الثلاثة.

فعلم أنهم امتنعوا عن المؤاخذة بالتهم، التفاتا إلى المصلحة التي ذكرناها؛ وعلما بأن الشرع ينهي عن تحسس الفواحش، والسعي بالاستنطاق بها بالحيل.

فهذا ما منعنا من اتباع هذه المصلحة. فالمانع في المثال الذي قبل هذا: أن لا حاجة إلى العقوبة بالقتل، وفي التعزير حصول المصلحة، والمانع في هذا المثال: تقابل المصلحة من الجانبين من الاعتضاد بستر الصحابة، والمخايل الشاهدة لإخفاء الفواحش.

وعلى الجملة: هذه المسئلة في محل الاجتهاد؛ ولسنا نحكم ببطلان مذهب مالك رَحِمَهُ اللَّهُ على القطع، فإذا وقع النظر في تعارض المصالح: كان ذلك قريبا من النظر في تعارض المصالح: كان ذلك قريبا من النظر في تعارض الأقيسة المؤثرة التي ذكرناها».[1]

---

(١) شفاء الغليل، ص: ٢٢٨.

هذا ما قرره المصنف في هذه المسألة لكن ما ذكره - رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ - من أن مالكا يقول بضرب المتهم على الإطلاق وأن الغرض من ذلك هو الإقرار فيه نظر، وهو أن الضرب لا يكون إلا لمن به تهمة قوية، ثم إنه يضرب تعزيرا لا حدا، قال القرافي:

ويجوز له (أي ولي الجرائم) مع قوة التهمة ضرب المتهم ضرب تعزير لا ضرب حد ليصدق فإن أقر وهو مضروب اختبرت حاله فإن ضرب ليقر فلا يعتبر إقراره تحت الضرب أو ليصدق وإن أعاد إقراره بعد الضرب أخذ بالإقرار الثاني ويجوز العمل بالإقرار الأول مع كراهة.(١)

وفي التبصرة: «يجوز له مع قوة التهمة ضرب المتهوم ضرب تقرير لا ضرب حد ليصدق، فإذا أقر وهو مضروب اعتبرت حاله، فإن ضرب ليقر لم يعتبر إقراره تحت الضرب، أو ليصدق عن حاله قطع ضربه واستعاد إقراره، فإن أقر بخلاف الإقرار الأول أخذه بالثاني، ويجوز العمل بالإقرار الأول مع كراهة».(٢)

وهذا الضرب قد يكون مأخوذا من ضرب النبي ﷺ أحد بني الحقيق من يهود خيبر حتى أقر بمحل إخفائه للمال.

هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة.

(١) ينظر الذخيرة للقرافي، ١٠/ ٤١.

(٢) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ٢/ ١٥٠.

المسألة الثالثة:

قتل الزنديق المتستر وإن تاب

(فإن قيل: فالزنديق) أي المرتد عن دين الإسلام (المتستر) الذي لا يظهر كفره وأنه مرتد، وإنما كان يخفي ذلك (إذا تاب) ورجع إلى الإسلام، (فالمصلحة) الشرعية (في قتله وأن لا تقبل توبته و)لكن هذا الفعل يعارضه ما روي في الحديث النبوي من عصمة الدم بالنطق بكلمة الشهادة فـ(قد قال ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله تعالى) ومقتضى هذا الحديث منع قتله (فماذا ترون) في هذا الأمر ؟

(قلنا: هذه المسألة) تعارض فيها ما ذكرتم من المصلحة والحديث النبوي فإنها (في محل الاجتهاد) والنظر الفقهي فإنها مسألة ظنية بهذا الحال (و)بذلك (فـ)ـإنه (لا يبعد) أن يكون المطلوب هو (قتله إذ وجب) ذلك وفرض (بـ)ـسبب (الزندقة) القائم به، كما تقطع يد السارق ويجلد الزاني ويرجم بعد التوبة لثبوت موجب ذلك شرعا فقتله بالزندقة إيقاع حد لوجود سببه، (و) أما كلمة الشهادة فإنها لا تمنع ذلك ولا تدفعه و(إنما) تدفع (كلمة الشهادة) و(تسقط القتل في) حق الكفار الأصليين مثل (اليهود والنصارى) والمجوس إذا أسلموا (لأنهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة، والزنديق) ليس كذلك (بل يرى التقية) -وهي إخفاء عقيدته والنطق بكلمة الشهادة- (عينَ الزندقة) لأنه ما نطق بها إلا لستر حاله وإخفاء حقيقته، فليس في ذلك ترك لدينه الباطل، (فهذا) وهو قتل هذا الزنديق (لو قضينا به فـ)ـإن (حاصله) هو (استعمال مصلحة) والأخذ بمقتضاها (في تخصيص عموم) لفظ عام (وذلك) عمل فقهي صحيح (لا ينكره أحد)

وفي هذه المسألة قال المصنف -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- في شفاء الغليل: «فإن قال قائل: فما قولكم في الزنديق المتستر إذا تاب؟ هل تقولون: أنه يقتل للمصلحة ولا تقبل توبته؛ فإن من دينه الاستسرار والتماسك عن الإظهار تقية عند الحاجة، ولو كففنا عنه بمجرد التوبة، لم يعجز عن مثلها عند المعاودة؛ وذلك من نفس عقيدته؟ أم هل تقولون: أن قتله - بحكم هذه المصلحة - على خلاف نص الشرع في قوله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله».

قلنا: هذه مسألة مجتهد فيها؛ ولسنا نقطع ببطلان أحد المذهبين، بخلاف ما ذكرناه في المثال السابق؛ ووجه الانكفاف عن قتله بين من حيث عموم النص، ومن حيث الاعتبار بكل صنف من أصناف الكفار والمرتدين: إذا تابوا.

ووجه قتله: أن المعلوم من الشرع أن الكافر مقتول؛ ونحن نكف عن قتله بتوبته، والمعنى بتوبته: تركه الدين الباطل؛ والزنديق - بالنطق بكلمة الشهادة - ليس تاركا لدينه الباطل؛ بل هو حكم من أحكام دينه. واليهودي والنصراني وكل ملى - يعتقد النطق بكلمتي الشهادة كفراً في دينه وتركا له؛ فإذا أسلم: فموجب دينه أنه تارك لدينه، وموجب دين الزنديق - عند شهادته - أنه مستعمل دينه.

فهذا وجه التأويل والنظر؛ وليس فيه إيجاب عقوبة بمصلحة، بل هو قتل بالكفر في حق من نعتقده كافراً مستمراً على كفره. وإنما النظر: في بيان أن شهادته ليس في معنى شهادة الكفار وتوبة المرتدين المنتحلين لبعض الأديان؛ لأن ذلك ترك في دينهم، وهذا استمرار في دينه، فليس هذا من قبيل شرع العقوبة بالمصلحة المجردة.

وينقدح في مقابلة هذا النظر، أن يقال: أعرض النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ - على المنافقين، مع تواتر الوحي بنفاقهم، وعلمهم بهم، وظهور المخايل منهم،

وأنكر بناء الأمر على الباطن، وقال: «هلا شققت عن قلبه»، في الحديث المشهور. فإذا ألم المسلمون ببلد من ديار الكفار، فأسلم سكانها: وقد أظلّتهم السيوف وغلبهم قهر المسلمين وسطوتهم، وتناطقوا بكلمة الشهادة - كففنا عنهم سيوفنا، ورددناها عن الرقاب، إلى القراب، ونعلم قطعا أنهم لم يلهموا الهداية للدين، ولم تنشرح صدورهم لليقين؛ ولكن أقيمت كلمة الشهادة - وهو السبب الظاهر - مقام العقيدة الباطنة التي لا نطلع عليها، كدأب الشرع في نظائره.

ويمكن أن يجاب: بأن العوام والمقلدة يبنون الدين على المصلحة، فيتلبسون بها مختارين، وينتزعون عنها كذلك، وهم في كلا حالتيهم يعتقدون التحول من دين إلى دين. وكذلك يعتقدون الالتزام باللسان مع القهر تركا للدين؛ ولأجله يمتنع المصرّون المصمّمُون في العقائد عن النطق به. وأما المنافقون، فكان يظهر كفرهم على النفاق بالمخايل لا بالتصريح، ولا يجوز بناء الأمر على المخايل. وأما الزنديق، فقد جاهر بالإلحاد، ثم حاول ستره بتقية هي من صلب دينه.»[1]

سيأتي بحث هذا في مسألة التخصيص بالقياس، ولكن هنا أمران يجب بيانهما:

أحدهما: قتل الزنديق التائب.

ثانيهما: التخصيص بالمصلحة. فلنورد شيئا من ذلك.

الأمر الأول حكم قتل الزنديق التائب، قال ابن قدامة في المغني: «إذا تاب قبلت توبته، ولم يقتل، أي كفر كان، وسواء كان زنديقا يستسر بالكفر، أو لم

---

(١) شفاء الغليل، ص: ٢٢١، ٢٢٤.

يكن. وهذا مذهب الشافعي، والعنبري. ويروى ذلك عن علي، وابن مسعود، وهو إحدى الروايتين عن أحمد، واختيار أبي بكر الخلال، وقال: إنه أولى على مذهب أبي عبد الله. والرواية الأخرى، لا تقبل توبة الزنديق، ومن تكررت ردته. وهو قول مالك، والليث، وإسحاق. وعن أبي حنيفة روايتان، كهاتين، واختار أبو بكر أنه لا تقبل توبة الزنديق؛ لقول الله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصۡلَحُواْ وَبَيَّنُواْ﴾. والزنديق لا تظهر منه علامة تبين رجوعه وتوبته؛ لأنه كان مظهرا للإسلام، مسرا للكفر، فإذا وقف على ذلك، فأظهر التوبة، لم يزد على ما كان منه قبلها، وهو إظهار الإسلام».[1]

الأمر الثاني: التخصيص بالمصلحة الراجحة من دليل عام وهو ما اصطلح عليه بالاستحسان عند المالكية.

هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة -المسألة الثالثة-.

(١) المغني لابن قدامة ٩/ ٧، ٦.

المسألة الرابعة:

مسألة قتل الساعي في الأرض بالفساد

(فإن قيل: رب ساع في الأرض بالفساد بالدعوة إلى البدعة) ونشرها (أو بإغراء الظلمة) من الحكام وغيرهم (بـ)ـأخذ (أموال الناس) وإرسالهم على غصبها والتصرف فيها عدوانا وظلما (و)إشلائه هؤلاء الظلمة على انتهاك (حُرَمهم) أي حرم الناس - والحرم بضم الحاء جمع حرمة - وهي ما يجب على المرء حفظه من عرضه وشرفه، كما يجب على غيره أن لا ينتهكه، أو يعتدي عليه، وسعيه إلى قتل الناس (وسفك دمائهم بإثارة الفتنة) بينهم ليفتك بعضهم ببعض فيكون كل ما يصدر عن هذا الشخص هو الفساد والإفساد؛ وعلى هذا فإن (المصلحة) هي (قتله لكف شره) عن الخلق ومنع فساده في الأرض (فماذا ترون فيه) أي في حقه من حكم هل يجوز قتله أو لا؟

(قلنا:) الحكم يدور مع علته وجودا وعدما وبذلك فهو (إذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك الدم) أي دمه أو موجبة لسفك دم غيره (فـ)ـإنه (لا يسفك دمه) بل يحقن (إذ في تخليد الحبس عليه) وإبقائه مسجونا على وجه التأبيد (كفاية شره) ورافع ضرره (فلا حاجة إلى القتل) أي إلى قتله وبذلك (فـ)ـإنه (لا تكون هذه المصلحة ضرورية) حتى يجب تحصيلها ويلزم تحقيقها، ثم إنه من المعلوم أن الشارع قد شرع في أمثال هذه الجنايات التعزيرات، ويكون أمر تحديدها وتعيينها إلى القضاة والولاة.

(فإن قيل:) هذا إنما يصح وقوعه وجريانه إذا عدمت الفتنة وامتدت ولاية الوالي زمانا طويلا حيث يتأتى تخليد السجن عليه، أما (إذا كان الزمان زمان فتنة) وتقاتل وهرْج (ولم يقدر على تخليد الحبس) على أي مسجون (فيه مع تبدل الولاة) وتغيير بعضهم عمل بعض (على قرب) فكلما ولي والٍ

الحكم أسقطه غيره على الولاء، (فـ)ـإنه (ليس في إبقائه) حيا (وحبسه إلا إيغار صدره) أي إيقاده من الغيظ وحب الانتقام (وتحريك داعيته) ورغبته الشديدة في الشر (ليزداد في الفساد) في الأرض (والإغراء) أي إغراء الناس بعضهم ببعض (جدا) على أقصى ما يستطيعه (عند الإفلات) من الحبس والخروج منه.

(قلنا: هذا) الذي ذكرتم هو (الآن) في هذه الحالة التي كلامنا فيها (رجم) اي رمي (بالظن) أي قول به بلا موجب له (وحكم بـ)ـما يصدر عن (الوهم) ويفيده (فـ)ـإنه كما يمكن وقوع الفتنة وتبدل الولاة يمكن ضده؛ إذ (ربما لا يفلت) من الحبس ولا يخرج منه (ولا تتبدل الولاة) بل قد يطول زمن مَن يحكم وتمتد فترة ولايته عقودا، فكل ذلك محتمل (والقتل بتوهم المصلحة) فقط أمر (لا سبيل إليه) لخطورة شأن القتل وسفك الدماء في هذه الشريعة فلا يصار إليه إلا بدليل قاطع يقضي بالمصير إليه.

(فإن قيل:) إن هذا غير مطرد عندكم (فـ)ـإنه (إذا تترس الكفار بالمسلمين) اي جعلوهم ترسا يتسترون به (فـ)ـإنه (لا يقطع بتسلطهم) وإقدامهم (على استئصال) أهل (الإسلام) أو الإسلام نفسه باستئصال أهله (لو لم يقصد) ذلك (الترس) بالرمي (بل يدرك ذلك) ويعرف (بغلبة الظن) فقط، فأين القطع في هذه الحالة؟

(قلنا: لا جرم) أي حقا (ذكر) أصحابنا (العراقيون في المذهب وجهين): الجواز والمنع، قال الرافعي: «إذا تترس الكفار بالمسلمين من الأسارى أو غيرهم، نظر:

إن لم تدع ضرورة إلى رميهم، واحتمل الحال الإعراض عنهم لم يجز رميهم، وإن رمى رام وقتل مسلما قال في «التهذيب»: هو كما لو قتل رجلا في

دار الحرب، فإن علمه مسلما -فعليه القود، وإن ظنه كافرا- فلا قود، وتجب الكفارة. وفي الدية قولان.

وإن دعت الضرورة إليه -بأن تترسوا بهم في حال التحام القتال، وكانوا يظفرون بالمسلمين، ويكثرون النكاية فيهم لو كففنا- فوجهان:

أظهرهما: وهو المنصوص وهو الذي أورده أصحابنا العراقيون أنه عذر في جواز الرمي، فيرمى على قصد قتال المشركين، ويتوقى المسلمين بحسب الإمكان؛ لأن محذور الإعراض أكبر من محذور الإقدام.

والثاني: أنه لا يجوز الرمي إذا لم يتأت ضرب الكفار إلا بضرب المسلم؛ لأن غاية ما فيه أنا نخاف على أنفسنا، ودم المسلم لا يباح بالخوف بدليل صورة الإكراه، وهذا ما أورده صاحب «التهذيب» وبه أجاب في الكتاب فيما إذا تترس كافر بمسلم، وأشعر إيراده بتخصيص الوجهين بما إذا تترس الكفار بطائفة من المسلمين في صف القتال. وأشار الإمام إلى توجيه الفرق بين الحالتين فقال: إذا تترسوا عند التفاف الزحفين، وكان الانكفاف من الأسرى يفضي إلى أن يصطلم جند الإسلام ويختل بانفلالهم ركن عظيم، فهذا أمر كلي فلا يبعد أن يتساهل في أشخاص من الأسارى؛ حفظا على الكليات.»[1]

هذا ما ذكره الرافعي.

(ونحن إنما نجوز ذلك) وهو رمي الترس (عند) حصول (القطع) لنا والجزم (أو) حصول (ظن قريب من القطع) لنا فقط بحصول هذه المصلحة، (و)إنما سوينا بين حصول القطع بذلك والظن القريب هنا لأن (الظن القريب من القطع) بحيث تشعر بأنه يكاد يكون قطعا وجزما بذلك (إذا صار كليا) اي

(١) العزيز شرح الوجيز للرافعي، ١١/ ٣٩٩.

متعلقا بأمر كلي - كهلاك جملة المسلمين - (عظم الخطر فيه) أي فيما يتعلق به من ذاك الأمر كهذا الهلاك (فـ)ـإنه (تحتقر الاشخاص) والأمور (الجزئية بالإضافة) إليه فالمصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة.

(فإن قيل: إن توقعنا من الساعي في الأرض بالفساد فسادا كليا)، وفي نسخة (إن في توقفنا عن) قتل (الساعي في الأرض بالفساد ضررا كليا) وهو الذي يحصل (بتعريض أموال المسلمين ودمائهم) أي بجعلها معروضة وهدفا (للهلاك) اي الموت والتلف والضياع (وغلب) وقوع (ذلك) وحصوله (على الظن بـ)ـموجب (ما عرف من طبيعته) من الاتصاف بالشر (و)بما عرف من (عادته المجربة طول عمره) من حب للفساد والسعي فيه، هل ترون أنه يقتل؟

(قلنا: لا يبعد) بمقتضى الترجيح بين المفاسد التي في قتله والتي في تركه (أن يؤدي اجتهاد مجتهد إلى) الحكم بوجوب (قتله إذا كان كذلك) وهو أن يكون معرِّضا أموال المسلمين ونفوسهم للهلاك وكان صدور ذلك منه غالبا على الظن، (بل) إنّ قتل مَن هذا حاله (هو أولى) وأرجح (من) قتل (الترس) المذكور (فإنه) أي فإن هذا الترس (لم يذنب ذنبا) يستوجب قتله ومع ذلك قضي برميه للمصلحة المذكورة.

(و)أما (هذا) الذي هو الساعي في الأرض فسادا على هذه الصورة فإنه (قد ظهرت منه جرائم) وجرائر (توجب) له (العقوبة) التي يرى أنه ينزجر بها وينكف (وإن لم توجب له القتل) نفسه (وكأنه) بهذا الذي هو عليه من الأذى للناس والإضرار بالخلق (التحق) حكما (بالحيوانات) المؤذية للخلق في نفوسهم وأموالهم (الضارية) اللَّهِجة بالافتراس والأذى المعتادة له - من ضري بالشيء إذا اعتاده ولِهج به حتى إنه لا يستطيع الصبر عنه - وإنما قضي على هذا الشخص بأنه يشبه هذه الحيوانات (لما) أي بسبب (ما عرف من)

حقيقة (طبيعته وسجيته) التي تقضي بأنها طبيعة نفس ترمي بشرر الفساد وتثمر الأذى وتستلذ الإضرار بالخلق، والنفسُ إذا كانت بهذا الحال قد لا تعالج إلا بإفنائها.

(فإن قيل:) ما نرى هذا الذي ذكرتم سائغا متماشيا مع ما ذكرتم قبل من أن المصلحة يلغى اعتبارها إذا خالفت النص؛ فـ(كيف يجوز هذا) الذي قضيتم به من الحكم بالقتل (في هذه المسألة) مسألة هذا الساعي بالفساد (وفي مسألة الترس) السابق ذكرها (وقد قدمتم أن المصلحة إذا خالفت النص لم تتبع) لأنه تصير منقوضة به وذلك (كإيجاب صوم شهرين على الملوك) ومن في حكمهم من أهل الدثور والثراء (إذا جامعوا في نهار رمضان) وهو الحكم الذي يؤخذ من فتوى يحيى بن يحيى الأندلسي لعبد الرحمان الأموي أحد ملوك الأندلس حين قضى عليه بهذا الحكم رعاية منه لمصلحة حفظ هيبة الصوم وحرمته، وتحصيلا للزجر عن ذلك والانكفاف عنه وقد اتفق علماء الأمة على فساد قول الإمام يحيى هذا وأجمعوا على رده وما ذلك إلا لأنه يخالف نص الحديث الوارد في هذا الشأن - وقد سبق ذكر ذلك -. (و)إذا كان هذا الحكم - إيجاب الصوم المذكور - باطلا لما ذكر فإن (هذا) -وهو الحكم بالبطلان- هو الذي يجب أن يقرر -أيضا- في حق هذا القتل فإنه (يخالف) مقتضى وموجب (قوله تعالى: «ومن يقتل مومنا متعمدا) فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما» -، (و)كذلك (قوله تعالى: «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق») ومقتضى هذا كله وموجبه أن لا تقتل نفس معصومة إلا بذنب يوجب قتلها (وأيّ ذنب لمسلم يتترس به كافر) حتى يقضى بقتله ويحكم بإهلاكه ؟

(فإن زعمتم) أن هذا الذي دل عليه هذا النص القرآني من العموم في هذا الشأن لجميع المؤمنين والنفوس المحرم قتلها مخصص وقلتم في ذلك بـ(أنا نخصص) هذا (العموم) ونحصره (بـ) -أي في- (صورة ليس فيها خطر كلي) يعم جميع المسلمين، أما الذي فيه خطر كلي يشمل وقوعه جميع المسلمين فإنه مخصص من عموم هذا النص، فإنا نقول لكم إذا خصصنا هذا العموم بما ذكرتم (فلنخصص) كذلك العموم الذي يدل عليه لفظ (العتق) الوارد في ذلك الحديث (بصورة) واحدة وهي الصورة التي يرى أنه (يحصل بها الانزجار عن) هذه (الجناية) الإفطار عمدا في رمضان وهذه الصورة هي: أن يُعتِق من يضر به ذلك ويعده أمرا ثقيلا وشاقا عليه، بحيث يكون ذلك كافيا في زجره وكفه عن هذه الجناية، وعليه فليقصر هذا على الفقراء ومن يؤلمهم هذا النوع من الكفارة (حتى يخرج عنها) يعني عن الخطاب بها (الملوك) ومن يستخف بفعل هذا النوع من الكفارة ويستسهله لغناه وترفهه.

وإذا تقرر هذا فإنه يصح أن يخصص عموم لفظ «العتق» هذا بما ذكر كما خصص عموم لفظ «النفس، ومؤمنا» - وهو نكرة في سياق الشرط - بما ذكر، إذ المصلحة في كلا الموضعين واردة بهذا الاعتبار فلتعتبر على وجه التساوي فيهما أو تلغى فيهما معا، فإن هذا الحكم المقرر في حق هذا الترس لم يبن على النص وإنما هو مقام على المصلحة (فإذن غاية الأمر) المعتبر (في مسألة الترس) هذه هو (أن يقطع) ويجزم (باستئصال) هؤلاء الكفار وإبادتهم (أهل الإسلام) ممن حضروا هذه الواقعة فهذا هو الذي بني عليه هذا الحكم وهو رمي الترس كما تقدم تقرير ذلك، (فما بالنا) نحكم بما يقتضيه هذا الأمر ونعتبره فـ(سنقتل) بناء عليه (من لم يذنب ذنبا قصدا) موجبا لقتله (ونجعله فداء للمسلمين) ينقذون بقتله من الهلاك (و) بذلك (نخالف النص) الشرعي

الوارد (في) شأن (النفس التي حرم الله تعالى) قتلها وقد تقدم ذكر هذا النص وإيراده؟

(قلنا:) لا شك أن هذا محل تعارض ظاهر ما ذكر من النص وهذه المصلحة، و(لهذا نرى) أن هذه (المسألة) مسألة الترس (في محل الاجتهاد) لأنها محل تقابل ما ذكر من الدليلين، فهي ليست قطعية من حيث حكمها حتى يمنع الاجتهاد فيها، (و)بذلك فإنه (لا يبعد) أن يحكم فيها بـ(ـالمنع من ذلك) وهو القتل للترس ورميهم، (و)هذا المنع قد (يتأيد بـ)ـما تقرر من الحكم بالمنع في نظائر هذه المسألة؛ ومنها (مسألة السفينة) وهي مسألة رمي الواحد من السفينة لنجاة سائرهم وإن لم يفعلوا غرقوا كلهم، وقد تقدم أن ذلك محرم ممنوع لا سبيل إليه بالقرعة ولا بغيرها، ومنها مسألة المخمصة المتقدم ذكرها (و) كذلك يتأيد هذا الحكم بالمنع بـ(ـأنه يلزم منه) جواز (قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها) فينزل الثلث منها منزلة الترس فيما سبق (ترجيحا للكثرة) على القلة في تحصيل المصلحة وهذا اللازم باطل إذ لا يجوز قتل الثلث لمصلحة الثلثين بالإجماع، وما قيل من أن مالكا قال بذلك مما لا يصح عنه وإذا كان هذا اللازم باطلا فالملزوم مثله وهو ما تقدم من قتل الترس.

وعلى كل فالكثرة غير معتبرة في هذا المقام فإنه لا يقع بها الترجيح، فهي وصف طردي - هنا - لا يعتد به (إذ لا خلاف) بين أهل العلم (في أن كافرا لو قصد)- أصل الكلام: لا خلاف في منع قتل المسلم الترس فيما لو أن كافرا (قصد قتل عدد محصور) من المسلمين (كعشرة مثلا وترس بمسلم) بحيث لو رماه المسلمون فإنهم سيقتلون هذا المسلم - الترس- (فـ)ـإنهم كما سبق ذكر ذلك (لا يجوز لهم قتل) هذا (الترس في) سبيل (الدفع) للهلاك والموت عن أنفسهم، (بل حكمهم) في هذا الحال (كحكم عشرة) من المسلمين (أكرهوا

على قتل) مسلم (واحد) فإنهم لا يجوز لهم قتله بل بجب عليهم أن يؤثروا بقاءه على بقائهم ونفسه على نفوسهم، (أو) عشرة (اضطروا في مخمصة إلى أكل واحد) منهم -مثلا- وإلا هلكوا فإنه لا يجوز لهم اكله مطلقا ولا سبيل إلى إباحة أكله لا بالقرعة ولا بغيرها.

(و)هذا الذي ذكر من الميل إلى جواز قتل الثلث لإصلاح الثلثين، ومن قتل واحد لإبقاء العشرة لم يكن ناشئا عن مصلحة قطعية ضرورية، (وإما نشأ هذا من الكثرة)؛ لأنهما ثلثان في المثال الأول وعشرة في المثال الثاني، (ومن كونه كليا)؛ لأن فيه إصلاح جملة الأمة، (لكن) قد تقرر (للكلي الذي لا يحصر) بعدد معين (حكم آخر) يصحبه هو (أقوى من الترجيح بكثرة العدد) عند من يراه مرجحا. وذكر العشرة هنا لا مفهوم له إذ المراد إنما هو عدد كبير في مقابلة عدد أقل منه.

وفي هذه الجزئيات قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شفاء الغليل: «فإن قال قائل: لو اجتمع جماعة في سفينة، وأشرفت على الغرق؛ علك أنه لو ألقي أحدهم في البحر: لنجا الكل؛ ولو امتنعوا من ذلك: لعمهم الهلاك، فلا شك في اقتضاء المصلحة أن يلقى واحد في البحر بالقرعة؛ لأن فيه استبقاء الباقين، وفي الإمتناع عن ذلك إهلاك الجميع؛ وإبقاء النفوس وتقليل الإهلاك واجب، وقد نقل عن مالك -رضى الله عنه-: قتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها؛ من طريق المصالح، فما رأيكم فيه؟

قلنا: هذه بدعة لا يجوز القول بها؛ والوجه: التوكل على الله تعالى، وارتقاب نفوذ قضائه، فأما الإقراع، والتخصيص بالإهلاك به-فمحال؛ لأن فيه قتل من ليس جانياً قصداً؛ ولا عهد في الشرع بتجريد القصد إلى قتل من ليس جانياً، لمصلحة غيره، فمصلحة القتل فاتت، ومصلحة غيره ليست أهم من مصلحته في حقه، ولا تغير مصلحة في حقه بالكثرة، ففي قتله تفويت كل

أمره، وكيف لا ولو أكره ظالم شخصين على قتل شخص واحد، لم يبح لهما القتل: لتكثير الإبقاء؛ ولو أكره مسلم على قتل ذمي، أو عالم تقي على قتل فاسق غبي -لم يحل له قتله: لمصلحة إحياء النفس وإبقائها؛ لا بطريق التقديم بالفضل، ولا بطريق التقديم بالكثرة؛ لأن المكره على قتله لا جناية من جهته؛ وحقه مرعى من عصمته في نفسه، فلا يجوز تفويته بالمصلحة.

فهذه مصلحة غريبة غير ملائمة لتصرف الشرع؛ فليس في تصرفات الشرع قتل غير الجاني قصداً لمصلحة غيره. فهذا مثال المصلحة الغريبة.

فإن قيل: موت هذا الذي يقتل بالقرعة لابد منه على الأحوال كلها، ولنا في الباقين طريقان؛ أحدهما: التخليص، والثاني: الإهلاك، والإهلاك محظور، والإبقاء مقصود؛ وهو ممكن، أما هذا الواحد، فموته- قتل، أو لم يقتل- لابد منه.

قلنا: ما يتفق -من الموت بالآفات السماوية، لا عن قصد- فجميع الخلق بصدده؛ والأمر في التقديم والتأخير قريب، وأما تجريد القصد إلى الإهلاك، جناية على الروح قصداً لمصلحة الغير- ففيه تفويت مصلحة القتيل بالكلية.

ومن هذا الجنس؛ ما إذا اضطروا في مخمصة، وعلموا أنهم يهلكون جوعاً لا محالة، وأنهم لو قتلوا واحداً بالقرعة وأكلوه لتخلصوا- فهو محرم في الشرع قطعاً، وعليهم الانقياد لقضاء الله تعالى، فأما التخلص بالقتل: فباطل لا وجه له.

نعم: لو ورد حكم الشرع في صورة السفينة -مثلاً- بالإلقاء بالقرعة، لكان ذلك تنبيها على رعاية هذه المصلحة، حتى نطردها في المضطرين في المخمصة، وبه يتبين أن إثبات الحكم على وفق المناسبة، تنبيه على ملاحظته؛

ولكن: إذا لم يرد الشرع بالحكم على وفقه، ولا رأى ذلك ملائماً لتصرفات الشرع- كان ذلك أمرا بدعاً مستحدثاً في الشرع بمحض الرأي، من غير التفات إلى قالب الشرع، وهذا باطل كما قدمنا.

مثال آخر: فإن قال قائل: رأيتم قطع الأيدي باليد الواحدة قياساً على قتل النفوس بالنفس الواحدة. فما مستندكم في قتل النفوس بالنفس الواحدة؟ أهو المصلحة أم النص أم الإجماع؟ فإن اتبعتم المصلحة، فما وجه كون هذه المصلحة ملائمة لمصالح الشرع، وفيه قتل من ليس قاتلاً على الكمال، وهو مستبعد؟!

قلنا: لم ينقل فيه نص عن الشارع؛ وإنما المأثور عن عمر -رضى الله عنه- في قتيل قتله جماعة، أنه قال: «لة تمالأ عليه أهل صنعاء: لقتلتهم به» فكيف يدعى فيه نص أو إجماع، ومذهب مالك: أنه لا يقتل من جملتهم إلا واحد خرجت القرعة عليه؟ فدل أن كل واحد- من الشافعي ومالك- سلك مسلك المصلحة؛ وهو الذي رآه عمر رضى الله عنه. وذلك يدل على اتفاق مسالك العلماء القائسين: في اتباع المصالح المرسلة؛ وإن لم يعتضد بشهادة أصل معين -مهما كام- من جنس مصالح الشرع؛ ووجه المصلحة: أن القتيل معصوم، وقد قتل عمداً؛ وإهداره داع إلى خرم مقصود القصاص، واتخاذ الظلمة الاستعانة ذريعة إلى بغيتهم في سفك الدماء وقتل الأعداء. وهذا وجه في المصلحة ظاهر، .

ولا يشهد له -بطريق الأصالة- قتل المنفرد، فإنه قاتل -تحقيقاً- على الكمال. ومقابلة النفس بمثلها، لا تدل على مقابلتها بأمثالها. ولكن المقصورد -المعلوم على القطع من أصل القياس- يتقاضى إلحاق المشتركين بالمنفردين.

وقول القائل: إن هذا أمر بدع في الشرع غريب، وهو: قتل غير القاتل. قلنا: ليس كذلك.

أما أبو حنيفة، فإنه يزعم: أن كل واحد قاتل على الكمال؛ مصيراً إلى أن حد القتل جرح يتعقبه زهوق الروح.

ونحن لا نرى ذلك، وإنما نتبع المصلحة، وإليه يشير مذهب مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المسئلة، ولكنا -مع ذلك- لم نقتل غير القاتل؛ فإن القتل حاصل، وهو مضاف إلى المتماثلين على الجرح؛ فهم القاتلون، ولم نقتل إلا القاتلين. نعم: لا يسمى كل واحد منهم قاتلاً على الكمال والتمام؛ ولكنا نقول: جميعهم في حكم شخص زاحد، والقتل مضاف إليهم إضافته إلى الشخص الواحد؛ فإذا جمعتهم رابطة الغستعانة، فقد صاروا في حكم الشخص الواحد، بالتعاضد على مقصد واحد، ومن جرح إنساناً: فقد قصد قتله؛ فإذا جرحه غيره: فقد أيد قصده، وعضد غرضه؛ ولم يزاحمه عن مقصده، بل مالأه وعاونه عليه، فحسسن تنزيلهم منزلة الشخص الواحد، والقتل مضاف إلى جميعهم تحقيقاً، فلم نقتل إلا جمعاً قاتلاً، وإنما النظر: في تنزيل الأشخاص منزلة الشخص الواحد؛ وقد دعت إليه الحاجة والمصلحة، وأشار إليه سر المشاكرة؛ فلم يكن ذلك مبتدعاً».(١)

هذا ما أورده المصنف هناك في هذه المسألة.

(و)هذا الذي تقرر في الجزئيات السابقة من أن للكلي الذي لا يحصر حكما آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد؛ لأن العدد لا يرجح به إذا كان محصورا هو (كذلك) الذي يكون الحكم الشرعي فيما (لو اشتبهت) اي اختلطت (أخته بنساء بلدة) حتى إنه لا يستطيع أن يميزها عن غيرها من النساء، والبلدةُ كبيرة

(١) شفاء الغليل، ص: ٢٤٦، ٢٥٣.

والنساء فيها جم غفير وعدد كثير (حل له النكاح) اي نكاح نساء تلك البلدة لأنهن لا حصر لهن، (و)أما (لو اشتبهت بـ)عدد محصور كـ(عشرة وعشرين) - مثلا - فإنه (لم يحل) أي لا يحل له نكاحهن؛ لأن هذا عدد محصور.

(و)هذا الذي ذكر من منع الترس في حالة فقد المصلحة الضرورية والكلية القطية في ذلك إنما هو في الترس المسلم، ولا يجري ذلك في كل دم محرم سفكه؛ إذ (لا خلاف) بين أهل العلم في (أنهم لو تترسوا بنسائهم وذراريهم) أولادهم الصغار واتخذوهم وقاية، لا نكف عنهم بل لو فعلوا ذلك (قاتلناهم) ولا يصدنا عن ذلك هذا الترس (وإن كان التحريم) لقتل النساء غير القاتلات والذراري حكما (عاما) يشمل كل امرأة غير مقاتلة وكل طفل (لكن نخصصه) اي نخصص ذلك التحريم (بـ)صور أخرى (غير هذه الصورة) ونقصره عليها (فكذلك ههنا) وهو ما تقدم في أهل السفينة والثلث بالثلثين وما أشبههما، والوارد في هذا هو تحريم قتل النفس التي حرم الله -تعالى-، فلنخصص هذا التحريم بغير هذه الجزئيات؛ فإن (التخصيص) في ذلك (ممكن) سائغ على الوجه الذي تقدم ذكره.

(و)أما (قول القائل) المعترض على قتل الترس المسلم: إن (هذا) اي القتل حرام لأنه (سفك دم محرم) سفكه (معصوم) بالشرع فإنه (يعارضه أن في الكف عنه) وتركه (إهلاك دماء معصومة) محرم سفكها (لا حصر لها) معلوم لنا (ونحن نعلم أن) صاحب (الشرع) الحكيم (يؤْثر) ويرجح فيما أنزله من نصوص وأحكام (حفظ الكلي) من الدين والعقل والنفس (على حفظ الجزئي) فإن عارض حفظَ الكلي حفظ الجزئي فإنه يقدم حفظ الكلي، لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلي يقتضي مصلحة كلية؛ وعليه (فإن حفظ أهل الاسلام) كلهم (عن اصطلام) اي استئصال (الكفار) إياهم وعن إبادتهم لهم جميعا (أهم في مقصود الشرع) من حيث أمره بحفظ النفوس

وأولى (من حفظ دم مسلم واحد) مع إفناء المسلمين جميعا، (وهذا) وهو تقديم الكلي على الجزئي أصل (مقطوع به) معلوم (من مقصود) صاحب (الشرع) الذي دلت عليه الأدلة والأحكام الشرعية (والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل) معين يشهد له لأنه أصل معمول به في الأبواب الفقهية كلها كما في الرخص والشروط والمكملات.

وقد قرر الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا الذي تقدم ذكره من أن الكلي مقدم على الجزئي فقال: «والقاعدة المقررة فى موضعها أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي فالكلي مقدم لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية والكلي يقتضي مصلحة كلية ولا ينخرم نظام فى العالم بانخرام المصلحة الجزئية بخلاف ما إذا قدّم اعتبار المصلحة الجزئية فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها».[1]

وبهذا ينتهي الكلام على هذه المسألة الرابعة.

(١) الموافقات، ١/ ٣٠١.

المسألة الخامسة:

مسألة توظيف الخراج على الأغنياء

(فإن قيل:) إذا كان تحصيل المصلحة الشرعية أمرا مطلوبا، وإن ذلك من مناطات الأحكام (فـ)إن (توظيف) أي فرض إعطاء مقدار معين من (الخراج) أي الغلة على الأغنياء على سبيل الاستمرار -وهو ما يسمى اليوم بالضريبة على الدخل- (من المصالح) لما يترتب على ذلك من تحمل أرزاق الجنود المجاهدين المدافعين عن الإسلام الذين يحرسون الثغور، ومن منع موت المساكين والفقراء بالمجاعة وما جرى مجرى ذلك، (فهل إليه) أي إلى هذا التوظيف-فرض الضريبة هذه- على الأغنياء من (سبيل أم لا) سبيل شرعي إلى ذلك؛ إذ لا يحل أخذ مال امرئ مسلم إلا عن طيب خاطر؟

(قلنا: لا سبيل) شرعي (إليه) أي إلى هذا التوظيف (مع) وجود (كثرة الأموال في أيدي الجنود) وفيها كفاية لهم فيما يحتاجون إليه من أرزاقهم وغيرها مما يتوقف عليه عملهم في الجهاد، ودفع العدو الكافر عن الاستيلاء على بلاد المسلمين. فإذا كان هذا هو حال هؤلاء المجاهدين فإن هذا التوظيف حرام بالاتفاق؛ إذ لم يخالف في أنه كذلك أحد فيكون حكما مجمعا عليه. (أما إذا خلت الأيدي) أيدي الجنود (من الأموال) وصفر بيت المال مما يحتاجون إليه من الأموال في الجهاد وما يتوقف عليه القيام به من سلاح وغيره (ولم يكن من مال المصالح) أي من المال المرصود رزقا لمن يقومون بالمصالح الأخرى كالقضاء والحسبة والأمن وما جرى مجرى ذلك (ما يفي بخراجات) يعني أرزاق وأجور (العسكر. و)في واقع الحال (لو تفرق العسكر) وتشتتوا (واشتغلوا بالكسب) وطلب المعاش لهم ولمن يعولون (لخيف دخول الكفار بلاد المسلمين) غزاة (أو خيف ثوران الفتنة) وقيامها (من أهل العرامة) -بفتح

العين المهملة- أي الشدة . كالعرام -وهو الشدة والقوة والشراسة- (في بلاد الاسلام فـ)ـإنه (يجوز للإمام) والي أمر المسلمين (أن يوظف) أي يفرض (على الأغنياء) إعطاء (مقدار كفاية الجند) أي ما يكفيهم من رزق بحيث لا يحتاجون مع أخذهم له إلى الاشتغال بالكسب وطلب الرزق لهم ولعيالهم، (ثم إن رأى الإمام في طريق التوزيع) لهذا الخراج الذي يوظفه على الأغنياء (التخصيص بالأراضي) الفلاحية التي بها أشجار تثمر وخضر تباع، ويستثنى من هذا التوظيف دكاكين التجارة والحرف والصناعة (فـ)ـإنه (لا حرج) عليه في ذلك، إذ هو العارف بما هو الأصلح في ذلك.

وإنما قلنا بجواز إقدام الإمام على هذا العمل ومصيره إليه (لأنا نعلم أنه إذا تعارض شران) أحدهما أشد من الآخر (أو) تعارض (ضرران) أحدهما أعظم ضررا من الآخر (قصد) صاحب (الشرع) بما ينزله من نصوص وأحكام في ذلك (دفع أشد الضررين وأعظم الشرين) ومن تتبع الأحكام الشرعية الواردة في حق المكره والمضطر وما في حكمهما والإصلاح بين الناس، والجهاد وغير ذلك من مواقع الأحكام الفقهية علم ثبوت هذا الأمر على قطع في هذه الشريعة وأنه قاعدة فقهية عامة -ارتكاب أخف الضررين وإتيان أهون الشرين- وعلى مقتضى هذه القاعدة يقرر هذا الحكم -توظيف الخراج على الأغنياء- (و) ذلك بين فإن (ما يؤديه كل واحد منهم) أي من هؤلاء الأغنياء، ويعطيه من هذا الخراج (قليل بالإضافة) والنسبة (إلى ما يخاطر به من نفسه) وما يعرض له (ماله) من تهلكة (لو خلت خطة) -بكسر الخاء -أي أرض (الإسلام) وبلاده (عن) والٍ (ذي شوكة) أي شدة بأس ونكاية في العدو، وشدة كفاح (يحفظ) ويصون (نظام الأمور) المعاشية والسلوكية حتى يمضي على سداد ورشاد. (ويقطع مادة الشرور) ومادته ما يمده ليبقى ويستمر من الأقوال والأفعال

والإنسان، ومعنى «يقطعها» يحسمها بإقامة الحدود، وقطع دابر القوم المفسدين بما يقطع به من النكاية بهم بالضرب والسجن ونحو ذلك.

(وكان هذا) -الظاهر أن» كان» هذه زائدة، وزيادتها معتادة في اللسان والتخاطب قال ابن مالك:

وقد تزاد كان في حشو كما　　كان أصح علم من تقدما

وقال الشاعر:

أنت تكون ماجد نبيل　　إذا تهب شمأل بليل

وإذا تقرر أنها زائدة فأصل هذا الكلام ومعناه (وهذا) الحكم -وهو توظيف هذا الخراج- وإن كان مأخوذا من القاعدة المذكورة ومخرجا عليها فإنه (لا يخلو عن شهادة أصول) شرعية (معينة) له ومن ذلك ما تقرر من جواز صرف الولي من مال الطفل الذي يتولى أمره ما ينمّى به ماله -أي مال الطفل- ويحفظه به من ضرر أشد وفساد أعظم من بذل المال وهو ضياعه وفناؤه؛ وبذلك (فإن لولي الطفل) الذي له مزرعة أو بستان (عِمارة القنوات) أي مجاري المياه بما تعمر به من إصلاح لها بما تصلح به من سد لشق بها أو إزالة لما يمنع جري الماء بها، وعلى الجملة التصرف فيها بما تحفظ به من الاندراس والانهدام، ويوجب انتفاع هذا الطفل بها في سقي أرضه وشجره، (و)كذلك لهذا الولي (إخراج أجرة الفصّاد) الذي يشق العرق مخرجا ما فيه من دم فاسد وغيره، ومثله الطبيب والحجام (و)إخراج (ثمن الأدوية) من مال الطفل وما ماثل ذلك (وكل ذلك) إنما ساغ المصير إليه وشرع إتيانه لأنه (ينجبر به خسران) ويدفع به ضرر وفساد (يتوقع) حصول (ما هو أكثر منه) ضررا وفسادا، لو لم يصر إلى ذلك الدفع والجبر بما ذكر من إخراج هذا المال من مال الطفل وتحصيل ما ذكر به.

(وهذا) الحكم الذي قضي به هنا (أيضا يؤيد مسلك الترجيح) الذي تقدم إيراده (في مسألة الترس) المتقدم ذكرها (لكن) يوجد فرق مؤثر بين هذه المسألة ومسألة الترس تلك، فإن (هذا) وهو بذل الأغنياء المال على الوجه المذكور وإخراج الولي مال الصبي لما ذكر هو (تصرف في الأموال، و)الأموال ليست كالنفوس في المنزلة والقيمة الشرعية فإن (الأموال مبتذلة) معطاة غير مصونة (يجوز ابتذالها) أي إعطاؤها (في) كسب (الأغراض) وتحصيل الأشياء (التي هي أهم منها) وأجدر منها بالاقتناء، فالتصرف فيها بالبذل والعطاء بعوض وبغير عوض أمر غير محظور (وإنما المحظور سفك دم معصوم) محفوظ مصان بالشرع فلا يحل سفكه (من غير ذنب سافك) له أي موجب لسفكه، وهو ما أوجب الشارع فيه القتل وجعله حدا فيه.

وفي هذه الجزئية قال المصنف -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- في شفاء الغليل: «فإن قال قائل: توظيف الخراج على الأراضي ووجوه الارتفاقات مصلحة ظاهرة، لا تنتظم أمور الولاة - في رعاية الجنود، والاستظهار بكثرتهم، وتحصيل شوكة الإسلام - إلا به. ولذلك لم يلف عصر خال عنه. فالملوك - على تفاوت سيرهم، واختلاف أخلاقهم - تطابقوا عليه، ولم يستغنوا عنه؛ فلا تنتظم مصلحة الدين والدنيا إلا بإمام مطاع، ووال متبع؛ يجمع شتات الآراء، ويحمي حوزة الدين وبيضة الإسلام، ويرعى مصلحة المسلمين وغبطة الأنام، وليس يستب ذلك له إلا بنجدته وشوكته، وجنده وعدته؛ فبهم مجاهدة الكفار، وحماية الثغور، وكف الأيدي الطغاة والمارقين وذبهم عن مد الأيدي إلى الأموال والحرم والأرواح؛ فهم الحراس للدين عن أن تنحل دعائمه، وتتخاذل قواه بتواغل الكفار بلاد الإسلام؛ وهم الحماة للدنيا عن أن يختل نظامها: بالتغالب، والتسالب، والتوثب من طغام الناس، بفضل العرامة والباس ولا يخفي كثرة مؤنهم،

وانشعاب حاجاتهم: في أنفسهم وذرياتهم؛ والمُرصد لهم: خمس الخمس من المغانم والفيء؛ وذلك مما يضيق -في غالب الأمر- عن الوفاء بإخراجاتهم، والكفاية لحاجاتهم، وليس يتم ذلك إلا بتوظيف الخراج على الأغنياء. فإن كنتم تتبعون المصالح، فلابد من الترخيص في ذلك مع ظهور وجه المصلحة.

قلنا: الذي نراه جواز ذلك عند ظهور وجه المصلحة؛ وإنما النظر في بيان وجه المصلحة.

فنقول أولا: توظيف الخراج - في عصرنا هذا، وكل عصر هذا مزاجه ومنهاجه - ظلم محض لا رخصة فيه؛ فإن آحاد الجند لو استوفيت جراياتهم، ووزعت على الكافة: لكفاهم برهة من الدهر، وقدرا صالحا من الوقت. وقد تشحوا: بتنعمهم وترفههم في العيش، وتبذيرهم في إفاضة الأموال على العمارات، ووجوه التجمل على سنن الأكاسرة؛ فكيف نقدر احتياجهم إلى توظيف خراج لأمدادهم وإرفاقهم، وكافة أغنياء الدهر فقراء بالإضافة إليهم؟.

فأما لو قدرنا أماما مطاعا، مفتقرا إلى تكثير الجنود: لسد الثغور، وحماية الملك: بعد اتساع رقعته، وانبساط خطته؛ وخلا بيت المال عن المال، وأرهقت حاجات الجن د إلى ما يكفيهم، وخلت عن مقدار كفايتهم أيديهم، فللإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم في الحال، إلى أن يظهر مال في بيت المال؛ ثم إليه النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات والثمار؛ كي لا يؤدي تخصيص بعض الناس به، إلا إيغار الصدور، وإيحاش القلوب. ويقع ذلك قليلا من كثير: لا يجحف بهم، ويحصل به الغرض.

فإن قيل: فهذه مصلحة غريبة لا عهد بها في الشرع ولا بمثلها؛ وحاصلها يرجع إلى مصادرة الخلق في أموالهم؛ وهو محظور: نعلم حظره من وضع

الشرع؛ ولذلك لم ينقل قط عن الخلفاء الراشدين: قبل أن صارت الخلافة ملكا عضوضا، وإنما أبدعها الملوك المترفون، المائلون عن سمت الشرع.
قلنا: إنما لم ينقل عن الأولين ذلك، لاشتمال بيت المال في زمانهم، واتساع وجوه الرزق على أعوانهم، وقد نقل عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ضرب الخراج على أراضي العراق. فأصل الضرب ثابت بالاتفاق؛ وإنما اختلاف العلماء في طريقه.

ثم الكلام الشافي للغليل، هو: أن السائل أن أنكر وجه المصلحة فيما ذكرناه أبديناه وآريناه، وقلنا: إن لم يفعل الإمام ذلك: تبدد الجند، وأنحل النظام، وبطلت شوكة الإمام، وسقطت أبهة الإسلام، وتعرض ديارنا لهجوم الكفار واستيلائهم؛ ولو ترك الأمر كذلك: فلا ينقضي إلا قدر يسير، وتصير أموال المسلمين طعمة للكفار، وأجسادهم دُربة للرماح وهدفا للنبال، ويثور بين الخلق - من التغالب والتواثب - ما تضيع بها الأموال، وتعطل معها النفوس، وتنتهك فيها الحرم. ونظام ذلك شوكة الإمام بعدته، وما يحذر إلمامه - من الدواهي - بالمسلمين: لو انقطعت عنهم شوكة الجند، التي تستحقر - بالإضافة إليها أموالهم.

فإذا رددنا بين احتمال هذا الضرر العظيم، وبين تكليف الخلق حماية أنفسهم بفضلات أموالهم، فلا نتمارى في تعيين هذا الجانب. وهذا مما يعلم قطعا من كلي مقصود الشرع: في حماية الدين والدنيا، قبل أن نلتفت على الشواهد المعينة من أصول الشرع.

على أنا أن حاولنا إظهار هذا من شواهد الشرع، وكشفنا عن ملاءمته لنظره وجدنا في ذلك مضطربا؛ ولكن الحاجة إلى الاعتضاد بالشواهد والملاءمة

في اتباع مصلحة مظنونة - يتصور مخالفتها؛ وهذه مصلحة في الصورة التي فرضناها - أن تصورت - قطعية م وضع الشرع: لا تفتقر إلى شاهد من الأصول يصدقها، وينزل مثل هذه المصلحة - من المصالح المظنونة - منزلة المعلومات بالعيان أو بأخبار التواتر من المعلومات بأقوال الآحاد؛ وإنما نشترط في الآحاد العدالة لترجيح جهة الصدق على جهة الكذب، وما علم عيانا أو تواترا، وانقطع التردد عنه - استغنى عن الترجيح.

ثم خاصية مثل هذه المصالح القطعية: أنها لا تعدم قط شواهد من الشرع كثيرة.

فأبعدها عن الشهادة ظاهرا - وهي أقربها تحقيقا - هو: أ، الأب في حق طفله مأمور برعاية الأحسن؛ وأنه ليصرف ماله إلى وجوه من النفقات والمؤن في الغرامات والعمارات، وإخراج الماء من القنوات، وهو - في كل ذلك - ينظر له في ماله، لا في حاله، فكل ما يراه سببا لزيادة ماله في الحال، أو لحراسته في المال - جاز له بذل المال في تحصيله. ومصلحة خطة الإسلام وكافة المسلمين، لا تتقاصر عن مصلحة طفل واحد. ولا نظر للإمام - الذي هو خليفة الله في أرضه - يتقاعد عن نظر واحد من الآحاد في حق طفله، فكيف يستجيز منصف انكار ذلك المعنى، مع الاعتراف بظهور هذه المصلحة؟ وإن أنكر منكر وجه المصلحة: فعلينا تصويرها، والحكم بالتحريم عند انتفاء المصلحة.

وأما الشواهد الظاهرة القريبة من هذا الجنس، **فمنها أن الكفار لو وطئوا** أطراف بلاد الإسلام، **يجب على كافة المسلمين** والرعايا **أن يطيروا إليهم** بأجنحة الجد؛ فإذا دعاهم **إلى ذلك الإمام: وجب عليهم الإجابة، وفيه**

أتعاب النفوس وأنفاق المال؛ وليس ذلك إلا لحماية الدين، ورعاية مصلحة المسلمين. فهذا - في هذه الصورة - قطعي.

وإن نزلنا في التصوير، وقدرنا ما إذا لم يهجم الكفار، ولكن كنا نحذر هجومهم، ونتوقع انبعاثهم؛ فلو استشعر الإمام من شوكة الإسلام وهنا وضعفا وتفرقا: لوجب على كافة الخلق إمدادهم؛ كيف: ولو لم ينبث جنود المسلمين في ديار الكفار: انبتوا في ديارنا على قرب. ولطالما قيل: «الروم إذا لم تغز غزت». ومهما سقطت شوكة الإسلام، كان ذلك متوقعا على قرب من الأيام؛ كيف: والجهاد في كل سنة واجب على الكفاية، على كافة الخلق، وإنما سقوطه باستقلال أقوام من المرتزقة به، فكيف يتمارى في وجوب بذل المال في مثل ذلك؟

وإن نزلنا في التصوير، وقدرنا - ضربا للمثل - انبساط أطراف ظل الإسلام على أقاصي الغرب والشرق، وأطباق الدين الأرض ذات الطول والعرض؛ حتى لم يبق من الكفار نافخ نار، ولا طالب ثار -: فلا يؤمن هيجان الفتن بين المسلمين، وثوران المحن من نزعات المارقين؛ وهو الداء العضال، وفيه تستهلك النفوس والأموال ولا كاف لأمثالها إلا سطوة الإمام، ولا كاف عن فسادها إلا قهر الوالي المستظهر بجند الإسلام. ولو اتفق شيء من ذلك: لافتقر أهل الدنيا إلى نصب حراس، ونفض أكياس على أجرهم؛ ثم لا يغنيهم ذلك. فه مصلحة ملائمة قطعية، لا يتمارى منصف في وجوب اتباعها. فإن قيل: في الاستقراض غنية عن المصادرة واستهلاك الأموال، فقد كان النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ - يستقرض: إذا جهز جيشا، وافتقر إلى مال.

قلنا: نقل الاستقراض من النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، ونقل -أيضا- أنه كان يشير إلى مياسير أصحابه: بأن يخرجوا شيئًا من فضلات أموالهم؛ إلا أنهم كانوا يبادرون - عند إيمائه - إلى الامتثال، مبادرة العطشان إلى الماء الزلال.

ولسنا ننكر جواز الاستقراض ووجوب الاقتصار عليه، إذا دعت المصلحة إليه، ولكن: إذا كان الإمام لا يرتجي أنصباب مال إلى بيت المال، يزيد على مؤن العسكر ونفقات المرتزقة في الاستقبال؛ فعلى ماذا الاتكال في الاستقراض مع خلو اليد في الحال، وانقطاع الأمل في المال؟.

نعم: لو كان له مال غائب، أو جهة معلومة تجري مجرى الكائن الموثوق به، فالاستقراض أولى. وينزل ذلك منزلة المسلم الواحد: إذا اضطر - في مخمصة - إلى الهلاك، فعلى الغنى أن يسد رمقه، ويبذل من ماله ما يتدارك به حشاشته؛ فإن كان له مال غائب أو حاضر: لم يلزمه بالتبرع، ولزمه الإقراض؛ وإن كان فقيرا: لا يملك نقيرا ولا قطميرا، فلا نعرف خلافا في وجوب سد مجاعته، من غير إقراض.

وكذلك: إذا أصاب المسلمين قحط وجدب، وأشرف على الهلاك جمع؛ فعلى الأغنياء سد مجاعتهم، ويكون ذلك فرضا على الكفاية؛ يخرج بتركه الجميع، ويسقط بقيام البعض به التكليف؛ وذلك ليس على سبيل الإفراض؛ فإن الفقراء عالة على الأغنياء، ينزلون منهم منزلة الأولاد من الآباء؛ ولا يجوز للقريب أن ينفق على قريبه بالإقراض، إلا كان له مال غائب. فكذلك القول فيما نحن فيه.

فهذا وجه المصلحة، وهو من القطعيات: التي لا مرية في اتباعها إذا ظهرت، ولكن النظر في تصوير المصلحة، على الوجه الذي قررناه. فأصل أخذ المال متفق عليه عند العلماء؛ وإنما الاختلاف في وجوب تعيين الاستقراض. وفيما ذكرناه من التفصيل، وما يشفى الغليل».[1]

(١) شفاء الغليل، ص: ٢٣٤، ٢٤٣.

هذا ما أورده المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هناك، وتتميما للفائدة وتحصيلا لمزيد التبصرة بهذا الموضوع نورد هنا جملة من آراء فقهاء المذهب المالكي في هذه المسألة، أوردها الونشريسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المعيار ونص قوله في ذلك: «وسئل القاضي أبو عمر بن منظور بما نصه:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ سيدنا رضي الله عنكم تفضلوا بجوابكم الشافي عن مسألة وهي: أن الوظائف الموظفة على الأرضين بجزيرة الأندلس المسماة بالمعونة كانت موضوعة في القديم على نسبة الدراهم السبعينية بل على التسعينية وظفت عليها لتقوم بها مصالح الوطن، ووظف أيضـًا على الكسب في ذلك العهد بنسبة درهم ونصف إلى رأس من الغنم، ثم إن السكة تبدلت ونقصت على ما في عملكم ثم ظهر الآن المعيار الحق، وهي السكة الجديدة. فهل يؤخذون بها إذا ظهر ما قد كان لزمهم في قديم الأزمان بعد أن تحط عنهم الأجعال، وما لزمهم من الملازم الثقال، وما أحدث بعد تلك الأعصار، أو يتركون على ما هم عليه من أخذ الدرهم باسمه دون معناه وحقيقته؟ بينوا لنا ما الحكم في ذلك مأجورين مثابين بفضل الله تعالى؟ والسلام على سيادتكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

فأجاب: الجواب وبالله التوفيق: أن الأصل أن لا يطالب المسلمون بمغارم غير واجبة بالشرع، وإنما يطالبون بالزكاة وما أوجبه القرآن والسنة، كالفيء والركاز وإرث من يرثه بيت المال. وهذا ما أمكن به حمل الوطن وما يحتاج له من جند ومصالح المسلمين وسد ثُلَمِ الإسلام، فإذا عجز بيت

المال عن أوراق الجند وما يحتاج إليه من آلة حرب وعدة، فيوزع على الناس ما يحتاج إليه من ذلك، وعند ذلك يقال: يُخرَج هذا الحكم، ويستنبط

من قوله تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا﴾ الآية لكن لا يجوز هذا إلا بشروط:

الأول أن تتعين الحاجة، فلو كان في بيت المال ما يقوم به لم يجز أن يُفرض عليهم شيء لقوله ﷺ: «لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمين جِزْيَةٌ» وقال ﷺ: «لا يَدْخُل الجَنَّةَ صَاحِبُ مَكْرٍ» وهذا يرجع إلى إغرام المال ظلما.

الثاني أن يتصرف فيه بالعدل، ولا يجوز أن يستأثر به دون المسلمين، ولا أن ينفقه في سرف ولا أن يعطي من لا يستحق، ولا يعطي أحداً اكثر مما يستحق.

الثالث أن يصرف مَصرفه بحسب المصلحة والحاجة لا بحسب الغرض.

الرابع أن يكون الغُرمُ على من كان قادراً من غير ضرر ولا إجحاف. ومن لا شيء له أو له شيء قليل فلا يغرم شيئاً.

الخامس أن يتفقد هذا في كل وقت، فربما جاء وقت لا يفتقر فيه لزيادة على ما في بيت المال فلا يوزع وكما يتعين المال في التوزيع، فكذلك إذا تعينت الضرورة للمعونة بالأبدان، ولم يكف المال، فإن الناس يُجْبَرون على التعاون على الأمر الداعي للمعونة، بشرط القدرة وتعين المصلحة والافتقار إلى ذلك فإذا تقرر هذا فنقول في المسألة المسؤول عنها:

إذا جزم أمير المسلمين نصره الله وعزم على رفع الظلمات وأخذ على أيدي الآخذين للأجعال، ورفع ما أحدث في هذا الازمان الفارطة القريبة مما لا خفاء بظلمه، ولا ريب في جوره، وسلك بالمأخوذ الشروط التي ذكرناها حتى يعلم الناس أنهم لا يطالبون إلا ما جرت به العوائد، وسلك بهم مسلك العدل في الحكم، ولا يزال أيده الله يتفقد رعيته وولاته، حتى يسيروا على

نهج قويم. فله أن يوزع من المال على النسبة المفسرة وما يراه صوابًا ولا إجحاف فيه، حسبما ذكرناه أصلح الله أموره، وكان له، وجعله من الأئمة الراشدين.

قاله ابن منظور وفقه الله مسلمًا على من يقف عليه انتهى. وكان بِمُحَوَّلِةِ ما نصه:

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله تأملت السؤال بمحوله ولا مزيد على ما أجاب به المجيب أسفله وبطرتيه، وبذلك أفتي وأقول وكتب محمد المواق وفقه الله. الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، قال الله سبحانه لسيد خلقه: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿٩٧﴾﴾ وأنا أيها الإنسان قد ضاق صدري بما يقول الناس لكن قال تاج الدين: متى توجَّه الناس بالذم إليك، فارجع إلى علم الله فيك، فإن كان لا يقنعك علمُهُ فعدم قناعتك بعلم الله أعظم من وجود الأذى منهم. وأنا أيها الإنسان بالنسبة إلى ما بيني وبين ربي غيرُ راضٍ والله عن نفسي واللهِ ما أرضى حياتي لمماتي ولا نفسي لربي فلا صواب لي أن أعتب على الناس، وأما بالنسبة إلى ما ينتقم الناس مني، فما ندمتُ على ما كتبتُ ولا أستغفر الله منه، فما أحتاج إلى اعتذارٍ إلى الناس. اللهم اغنني برحمتك عن بركاتهم. اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك، وبك منك لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك اللهم احرسني بعينك التي لا تنام واكنفني بركنك الذي لا يرام. وارحمني بقدرتك عليَّ أنت ثقتي ورجائي، فكم من نعمةٍ أنعمت بها عليَّ قلَّ لك بها شُكري وكم من بلية ابتليتني بها قلَّ لك عندها صبري فيا من قلّ عند نعمته شكري فلم يرحمني ويا من قلّ عند ابتلائه صبري فلم يخذلني ويا من رآني على المعاصي فلم يفضحني، أسالك اللهم أن تصلي

على سيدنا محمد وعلي ال محمد كما صليت على إبراهيم وعلي آل إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد.

اللهم أعني على ديني بدنياي، وعلي آخرتي بالتقوى، واحفظني فيما غبتُ عنه ولا تكلني إلى نفسي فيما حضرته، يا من لا تضره الذنوب، ولا تنقصه المغفرة، هب لي ما لا ينقصك، واغفر لي ما لا يضرك يا إلاهي أسالك فرجاً قريباً وصبراً جميلاً، وأسألك العفية من كل بلية، وأسألك الشكر على العافية وأسألك دوام العافية وأسألك الغنا عن الناس ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

قال بعض العلماء لرجل لستَ بمؤمن فتشهَّد الرجلُ شهادة الحق، فقال له: وإن تشهدت لأن الله قد قال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾. وأنت قد وجدت في نفسك من الشرع فلم تسلم تسليماً. انتهى، وقد وجدت العامة في أنفسها من الفتوى بمحولة ولم تسلم لها تسليماً. وليس العتب عليها إنما العتب على الصنف الذي يصوِّب منازعتها، فهو إما غير مؤمن، وإما خارجي من مجوس هذه الأمة. قال ابن رشد: المعتزلة مجوس هذه الأمة. قال ابن عمر: ذهبت طائفة منهم وعامة الخوارج، إلى منازعة الجائر وأما أهل الحق وهم أهل السنة والأثر فقالوا: الصبر على طاعة الجائر أولى والأصول تشهد أن أعظم المكروهين أولاهما بالترك.

قال عياض: وأحاديث مسلم كلها حجة على هذا لقوله ﷺ: «أطعهم وإن أخذوا مالك وضربوا ظهرك» وقال الطرطوشي في سراجه في الباب الموفي أربعين حديث أبي داوود عظيم الموقع في هذا الباب قال رسول الله عليه وسلم

فيه: «يطلبون منكم ما لا يجب عليكم فإذا سألوا ذلك فأعطوهم ولا تسبوهم ولتوفوا لهم». فيدفع لهم ما طلبوا من الظلم ولا تنازعوهم فيه ونكف ألسنتنا عن سبهم وقال ابن العربي: السلطان نائب رسول الله ﷺ يجب له ما يجب لرسول الله ﷺ من التعظيم والحرمة والطاعة، ويزيد على النبي ﷺ لا بحرمةٍ

زائدة لكن لعلة حادثة بأوجه: منها الصبر على أذاه، ويدعى له عند فساده بصلاحه. وقيل لمالك: الرجل عنده علم بالسنة يجادل عليها قال يخبر بالسنة فإن سمع منه وإلا سكت قيل: فينصح السلطان قال: إن رجا أن يسمعه وإلا فهو في سعة، قال أبو عمر: وإلا دعا له، لأن السلف كانوا ينهون عن سب الأمراء انتهى كلام أبي عبد الله المواق.

وكان الشيخ أبو إسحاق الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ممن يرى رأي من يجيز ضرب الخراج على الناس عند ضعفهم وحاجتهم لضعف بيت المال عن القيام بمصالح الناس، كمثل ما وقع لابن الشيخ المالقي في كتاب الورع له حين تكلم على إدارة الملوك وذكر أسباب نيلها فعد منها ما يكون جائزا في حال دون حال، قال وهو توظيف الخراج على المسلمين، وهو المصالح المرسلة ولا شك عندنا في جوازه، وظهور مصلحته في بلاد الأندلس في زماننا الآن لكثرة الحاجة إلى ما يأخذه العدو من المسلمين سوى ما يحتاج إليه جماعة المسلمين من ذلك وضعف بيت المال الآن عن ذلك. قال: فهذا مما يقطع بجوازه الآن في الأندلس لكن يبقى نظر آخر، وهو في قدر ما يحتاج إلى أخذه من ذلك فهذا لا يعرفه إلا ملكٌ ومن يباشره من خُدَّامه وخاصته، بل ذلك في زمننا لا يعلمه إلا الملك ثم قال في أثناء كلامه: ولعلك تقول كما قال القائل لمن أجاز شرب العصير بعد كثرة طبخه وصيرورته ربا: أحللتها والله يا عمر. يعني هذا القائل أحللت الخمر بالاستجرار إلى نقص الطبخ حتى

تستحل الخمر بمقالك فإني أقول كما قال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: والله لا أحل شيئاً حرمه الله، ولا أحرم شيئاً أحلله الله، وإن الحق أن يتبع ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾ انتهى.

قال بعضهم: كنت في صغري في كفالة أبي أعظم الله أجره ورزقني بره وكان، يتعيش من صناعة البناء. وكان قد تولى سنين عديدة. وكان أجره عليه من وظيف وظف على أهل البلد لبناء سورهم، فلما عقلت وجالست الفقهاء، رأيت أن هذا خارج عن نمط المشروع، فسألت عنه إمام الوقت في الفتيا في الأقطار الأندلسية الأستاذ الكبير الشهير أبا سعيد بن لب رَحِمَهُ اللَّهُ.

فأجابني: بأن ذلك لا يجوز ولا يسوغ فلم يسعني إذ ذاك والحالة هذه إلا أن كلمت والدي في ذلك بجواب الأستاذ فعمل على ذلك، واحتال على التخلص من ذلك. ثم سألت شيخنا الجليل أبا إسحاق فسوغه وكان معتمده في ذلك النظر، قيام المصلحة التي إن لم يقم بها الناس، يعطونها من أموال ساعة مستنداً في ذلك إلى المصلحة المرسلة. وفي هذا المعنى من اقتضاء المعونة كتب الأمير أبو يعقوب يوسف بن تاشفين إلى قاضي المرية محمد بن يحيى عُرف بابن البكراء رَحِمَهُمَا اللَّهُ يأمره بفرض المعونة ويرسل إليه بها فامتنع محمد بن يحيى من فرضها، وكتب إليه يخبره أنه لا يجوز له فرضها فجاوبه الأمير يخبره بأن القضاة عنده والفقهاء قد أباحوا له فرضها، وأن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد فرضها في زمانه فراجعه القاضي ولي أمير المسلمين في الله تعالى محمد بن يحيى: الحمد لله الذي إليه مآبنا وعليه حسابنا. وبعد، فإنه بلغني كتبك تذكر فيه ما كان من تأخري عن المعونة وقبضها وأن القضاة والفقهاء أفتوك بقبضها وأن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اقتضاها وقبضها فالقضاة والفقهاء إلى النار دون زبانية فإن عمر قد اقتضاها فكان صاحب رسول الله ﷺ ووزيره

وضجيعة في قبره، ولا شك في عدله. وأنت لست مصاحبًا لرسول الله ﷺ ولا وزيره ولا ضجيعًا له في قبره، وقد يُشك في عدلك، وما اقتضاها عمر حتى دخل المسجد بحضرة من كان معه من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وحلف أن ليس عنده درهم في بيت مال المسلمين ينفقه عليهم، فإن كان الفقهاء والقضاة قد أنزلوك كمنزلته في العدل، فالله حسيبهم وسائلهم على تقلدهم ذلك، فلتدخل المسجد بحضرة من هناك من أهل العلم، وتحلف أن ليس عندك في بيت مال المسلمين درهم

تنفقه عليهم، وحينئذ تجب تقويتك والله تعالى على ذلك كله الحق والسلام عليك ورحمة الله وبركاته.

فلما بلغ ذلك أبا يعقوب، وعظه الله بقوله ولم يُعِد عليه في ذلك أمراً والأعمال بالنيات».[1]

وبهذا ينتهي الكلام على هذه المسألة الخامسة.

---

(١) المعيار المعرب والجامع المغرب، ١١/ ١٢٧، ١٣٣.

المسألة السادسة:

مسألة إيصال الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ حد شرب الخمر ثمانين ضربة

من المعلوم أن حد شرب الخمر في العهد النبوي هو أربعون ضربة، كما روي ذلك في أخبار صحيحة. لكن الصحابة من بعده زادوا في هذا الحد أربعين ضربة فصار ثمانين ضربة، وقد فعلوا ذلك لمصلحة عنت لهم في ذلك وقد ذكر أنها كف لسان السكران عن القذف.

(فإن قيل) على سبيل الاعتراض على ذلك: إن الحدود لا تقدر ولا توضع حقائقها إلا بالنص الشرعي (فبأي طريق) فهي مقبول ومعتبر (بلغ الصحابة -رضوان الله عليهم- حد الشرب للخمر ثمانين) ضربة (فإن كان حد) هذا (الشرب مقدرا) أي معينا مقداره محددا شرعا، فإنه لا تجوز الزيادة عليه ولا النقص منه على الإطلاق (فكيف زادوا) هذا الذي زادوه فيه (بالمصلحة) المذكورة؟ (وإن لم يكن مقدرا) أي محدد المقدار (وكان تعزيرا) لا حدا -والتعزير: هو ما شرع لردع الجاني وزجره- وتقديره موكول إلى نظر الحاكم، فإن لهم الحق في الزيادة فيه والنقص على الوجه الذي يرون أنه الصواب وأنه الذي يتحقق به ما شرع له ذلك من مصلحة (فلم) احتاجوا إلى القياس في الحكم به (وافتقروا) في بناء هذا الحكم (إلى التشبيه) أي تشبيهه (بحد القذف) من حيث إنه يؤول إليه، فقد روي أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ استشار الصحابة في الخمر، فقال له علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكِر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى أو كما قال، فجلد عمر في الخمر ثمانين.

وفي أبي داوود والنسائي: فلما كان عمر كتب إليه ابن الوليد: إن الناس قد انهمكوا في الشرب وتحاقروا العقوبة قال: هم عندك فسلهم، وعنده المهاجرون الأولون، فسألهم، فأجمعوا على أن يضرب ثمانين».

وفي مسلم عن أنس: فلما كان عمر استشار الناس فقال له عبد الرحمن بن عوف: أخف الحدود ثمانون، فأمر به عمر. قال ابن عبد البر وانعقد عليه إجماع الصحابة.

ومحل النظر والبحث في هذه المسألة هنا -كما تقدم ذكر ذلك- هو أنه إذا كان هذا حدا فلم غير مقداره؟ وإن لم يكن حدا بل كان تعزيرا فلم احتيج في الزيادة عليه إلى إلحاقه بحد القذف، بمناط المآل؟

(قلنا:) الراجح (الصحيح) هو (أنه) أي أن حد شرب الخمر (لم يكن مقدرا) أي محددا بمقدار معين من النبي ﷺ كما صرح بذلك علي رضي الله عنه (لكن ضُرب الشارب) لها (في زمان رسول الله ﷺ بالنعال وأطراف الثياب) كما ورد ذلك في صحيح البخاري عن أبي هريرة قال: «أتي النبي ﷺ بسكران فأمر بضربه، فمنا من يضربه بيده، ومنا من يضربه بنعله، ومنا من يضربه بثوبه». (فقدر ذلك) الضرب الواقع على ذلك السكران (على سبيل التعديل) وهو هنا الحزر والتخمين المدرك بالمقابلة -التعديل- بين شيئين (والتقويم) وهو نفسه هذا التعديل فهو مرادف له، وحدد (بأربعين) ضربة، (فرأوا) أي الصحابة (المصلحة في الزيادة) على ذلك المقدار -أربعين ضربة- (فزادوا) عليه هذا الذي ذكر، فبان بهذا أن هذا الضرب لم يكن حدا، وإنما كان تعزيرا (والتعزيرات) تقديراتها -كما هو معلوم- (مفوضة إلى رأي الأئمة) والقضاة. والظاهرُ من قرائن الأحوال أن حد هذا الشرب ما هو إلا من صنف التعزير (وكأنه ثبت بالإجماع) استنادا إلى فهمهم (أنهم أمروا) شرعا (بمراعاة المصلحة) في شأنه (و)كأنه (قيل لهم اعملوا) في ذلك (بما رأيتموه أصوب) وأصلح (بعد أن) يثبت أنه قد (صدرت الجناية الموجبة لـ)ـهذه (العقوبة) التي هي التعزير -الحد-، وتلك الجناية هي هذا الشرب، (ومع هذا فـ)إنهم (لم يزيدوا الزيادة)

المذكورة (على تعزير رسول الله ﷺ إلا بـ)سبب حصول (تقريب) لهذه الجناية - شرب الخمر - من جناية القذف، وهذا التقريب قد علم (من منصوصات الشرع) يعني من نصوص شرعية، أو من أحكام منصوصات للشرع؛ أي نص عليها صاحب الشرع فعلم الصحابة منها أن ما يؤول للشيء يعطى حكمه، أو الملزوم يعطى حكم لازمه (فرأوا) أن من قام به هذا (الشرب) يصير (مظنة القذف) أي المحلَّ الذي يظن صدور القذف منه والافتراء (لأن من سكر) أي خمّر عقله وستر وعطل عمله (هذى) -بالذال المعجمة- تكلم بكلام غير معقول، (ومن هذى افترى) أي أتى بالكذب والبهتان، (و)قد بنوا هذا على ما تقدم ذكره من الحكم بمقتضى المآل أو اللزوم المظنون الذي رأوا أنه مما تبنى عليه الأحكام الشرعية، وعلى وجه التعيين قد (رأوا) أن صاحب (الشرع) سبحانه (يقيم مظنة الشيء) أي المحل الذي يظن حصول الشيء فيه (محل نفس الشيء) فيحكم عليه بحكمه، ويقال في ذلك: «المظنة تنزل منزلة المئنة» أي الحقيقة، ومعنى ذلك أن المظنة تعطى حكم حصول الحقيقة ووقوعها سواء حصلت تلك الحقيقة أو لم تحصل في واقع الأمر، وقد وردت أحكام شرعية كثيرة أقام فيها الشارع المظان مقام المظنونات فيها (كما أقام النوم) من حيث نقضه للوضوء (مقام الحدث) الناقض له بالإجماع (و) كما (أقام الوطء) الذي يكون بشبهة أو غصب مثلا (مقام شغل الرحم) بماء الغير لصيانة الأنساب، وينزل الوطء منزلة هذا الشغل في وجوب الاستبراء من وطء شبهة ونحوه (و) مثل ذلك إقامته (البلوغ مقام نفس العقل) فأعطاه حكمه، وإنما أعطى الشارع هذه الأسباب أحكام هذه المعاني التي تتعلق بها تلك الأحكام حقيقة لأنها عللها ومناطاتها، ونزلتها منزلتها (لأن هذه الأسباب مظان هذه المعاني) فالتلازم بينها في مجريات العوائد هو الغالب، والغالب هو المعتبر في هذه الشريعة.

وإذا تقرر لديك هذا واستوعبت معناه أدركت أن هذا هو الطريق الذي أوصل الصحابة إلى هذا الذي صاروا إليه من الزيادة في التعزير -حد شارب الخمر- وأدركتَ أنه مستندهم إلى ما ذكر من التقعيد الفقهي الذي أخذ من الأدلة والأحكام الشرعية على وجه الجملة، وأدركت في نهاية الأمر أن مستند ما ذكره الصحابة في هذه المسألة هو الذي ذكر (فليس ما ذكروه) أي ما ذكره الصحابة (مخالفة للنص) الحديثي المذكور (بـ)ـرعاية (المصلحة) التي هي الزجر والردع (أصلا) لأن هذا النص لم يرد فيه التقدير والتحديد، فكيف يدعى أنه قد خولف بهذا الذي صار إليه الصحابة من هذه الزيادة؟

هذا ما ذكره المصنف في هذه المسألة، والذي تحصل فيها على وجه الجملة ثلاثة آراء:

الرأي الأول: أن النبي ﷺ ما شرعه في شارب الخمر حد، والصحابة زادوا عليه قياسا على القذف على الوجه الذي تقدم بيانه.

الثاني: أنه ليس حدا وإنما هو تعزير وما زاده الصحابة في ذلك ليس من باب الحد، وإنما هو تعزير والحكم في ذلك واسع.

الثالث: أن الصحابة لم يزيدوا شيئا وأن هذا الحد باق على قدر حد الأربعين. وقد نصر هذا ابن حزم فقال في ذلك ما نصه: «قال أبو محمد فهذا كل ما ورد في ذلك قد تقصيناه وكله ساقط لا حجة فيه مضطرب ينقض بعضه بعضا أما الآثار التي صدرنا بها من طريق الثقات أيوب ومالك والشعبي ومحارب بن دثار فمرسلات كلها لا يدري عمن هي في أصلها فسقط الاحتجاج بها وأما المتصلان فمن طريق يحيى بن فليح بن سليمان وهو مجهول البتة والحجة لا تقوم بمجهول وأبو فليح متكلم فيه مضعف والثاني

عن أسامة بن زيد وهو ضعيف بالجملة فسقط كل ما في هذا الباب مع أنه لو صح هذان الأثران المتصلان لكان حجة عليهم قاطعة لأن في رواية يحيى بن فليح أن أبا بكر فرض الحد في الخمر أربعين فلو جاز لعمر أن يزيد على ما فرض أبو بكر لمن بعد عمر أن يزيد ويحيل الحد الذي فرض عمر أو يسقط منه ولا فرق فإن لم يكن فرض أبي بكر بحضرة جميع الصحابة حجة وعمر وغيره بالحضرة وفي أقل من هذا يزعمون أنه إجماع ففرض عمر وقد مات كثير من الصحابة قبل ذلك الفرض أحرى ألا يكون حجة وهذا على أقوالهم إجازة لمخالفة وفي هذا ما فيه وأن من يرى ما في هذا الخبر من فعل أبي بكر بحضرة الصحابة إجماعا ثم يرى رسالة مكذوبة من عمر إلى الأشعري إجماع لمنحرف عن الحق وأما الذي من طريق أسامة بن زيد ففيه بيان جلي على أن

عمر لم يجعل ذلك فرضا واجبا وأنه إنما كان منه تعزيرا وذلك أنه ذكر فيه إذا أتي بالمنهمك في الشراب جلده ثمانين جلدة وإذا أتي بالذي كانت منه في ذلك زلة الضعيف جلده أربعين وأن عثمان أيضا جلد أربعين وثمانين فباليقين يعلم كل ذي عقل أنه لو كانت الثمانون فرضا لما جاز أن يحال في بعض الأوقات فسقط احتجاجهم بالجملة وعاد عليهم مسقطا لقولهم.

فكيف ولا يصح من ذلك كله شيء وقد نزه الله عَزَّوَجَلَّ عليا رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ عن هذا الكلام الساقط الغث ثم سأل عمر عن من عنده عن الحد فيهما فقال علي بن أبي طالب الذي ليس وراءه مرمى في السقوط والهجنة لوجوه أحدها أنه لا يحل لمسلم أن يظن أن عمر وعليا يضعان شريعة في الإسلام لم يأت بها النبي ﷺ ولكانا في ذلك كالذين أنكرا عليهم في الحديث نفسه أنهم شرعوا ما لم يأذن به الله تعالى فمن المحال أن ينكر على علي من شرع في الدين ما لم يأذن به الله تعالى ويشرع هو في الحين نفسه شريعة لم يأذن بها الله تعالى وهذا

ما لا يظنه بعلي ذو عقل ودين ولا فرق بين وضع حد في الخمر وبين إسقاط حد الزنى أو الزيادة فيه أو إسقاط ركعة من الظهر أو زيادة فيها أو فرض صلاة غير الصلوات المعهودة أو وضع حد مفترض في أكل الربا.

وكل هذا كفر ممن أجازه ثم المشهور عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالسند الصحيح أنه جلد الوليد بن عقبة في الخمر أربعين في أيام عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فبطل يقينا أن يكون يرى الحد ثمانين ويجلد هو أربعين فقط وهذا الحديث يكذب كل ما عن علي بخلافه وأيضا فليس كل من يشرب الخمر يسكر وشارب الجرعة لا يسكر والحد عليه ولا كل من يسكر يهذي ففي الناس كثير يغلب عليهم السكون حينئذ نعم وذكر الله تعالى الآخرة والبكاء والدعاء والتأدب الزائد ولا كل من يهذي يفتري فالمبرسم يهذي ولا يفتري ولا كل من يفتري يلزمه الحد فقد يفتري المجنون والنائم فلا يحدان فوضح أن هذا الكلام المنسوب إلى علي وقد نزهه الله تعالى عنه من الكذب في منزله ينزه عنها كل ذي عقل فكيف مثله رحمة الله عليه وأيضا فإن كان يجلد لفرية لم يفترها بعد فهذا ظلم بإجماع الأمة ولا خلاف بين اثنين أنه لا يحل لأحد أن يؤاخذ مسلما أو ذميا بما لم يفعل ولا أن يقدم إليه عقوبة معجلة لذنب لم يفعله عسى أن يفعله أو عسى ألا يفعله وإنما عندنا هذا من فعل ظلمة الملوك ذوي الأعياث المشتهرين بأتباعهم من السخفاء المتطايبين بمثل هذا وشبه من السخف ومثل هذا الجنون لا يضيفه إلى عمر وعلي إلا جاهل بهما وبمحلهما من الفضل والعلم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وعهدنا بهؤلاء القوم يقولون ادرؤوا الحدود بالشبهات فصاروا ههنا يقيمون الحدود وينسبون إلى عمر وعلى إقامتها بأضعف الشبهات لأن لا شبهة أحمق من شبهة من يقيم حد القذف على شارب الخمر خوف أن يفتري وهو لم يفتر بعد وأيضا فإن كان حد الشارب إنما هو للفرية فأين حد الخمر وإن كان للخمر فأين حد

الفرية ولا يحل سقوط حد لإقامة آخر وأيضا فإنه إذا سكر هذى وإذا هذى كفر فينبغي لهم أن يضربوا عنقه وإذا شرب سكر وإذا سكر زنى فينبغي لهم أن يرجموه ويجلدوه وإذا شرب سكر وإذا سكر سرق فينبغي لهم أن يقطعوا يده وإذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى خرج فأفسد أموال الناس وأقر في ماله لغيره فينبغي لهم أن يلزموه كل هذه الأحكام فإن لم يفعلوا فقد أبطلوا حدهم إياه ثمانين لأنه إذا هذى افترى وهذا كله جنون نبرأ إلى الله تعالى منه ونقطع يقينا بلا شك أنه كذب موضوع مفترى على علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يقله قط وكذلك الرواية التي ذكرنا أيضا عن عبد الرحمن بن عوف فهالكة جدا مبعد عن مثله أن يقول افترى على القرآن اجلده ثمانين وهذا محال ظاهرا وكيف يمكن أن يفتري أحد على الله تعالى أو على القرآن فرية توجب ثمانين جلدة والفرية الموجبة لذلك إنما هي في القذف بالزنى فقط وهذا ما لا سبيل إلى إضافته إلى القرآن لأنه ليس إنسانا فإن صحح أهل القياس هذه القضية فليوجبوا ثمانين جلدة حدا واجبا لا يتعد على كل من افترى على أحد بكذبة مثل أن يرميه بكفر أو بتهمة أو بسرقة أو كذب على القرآن أو على الله تعالى وهذا ما لا يقولونه فقد أقروا بضعف هذا القياس الذي جعلوه أصلهم وبنوا عليه أو أنهم تركوا القياس في سائر ما ذكرنا ولا بد لهم من أحد الوجهين ضرورة وأول من كان يلزمهم هذا فهم لأنهم مفترون فيما يدعونه من القياس وبالله تعالى التوفيق.

والصحيح في هذا الباب هو ما حدثناه عبد الله بن يوسف نا أحمد بن فتح ثنا عبد الوهاب بن عيسى ثنا أحمد بن محمد ثنا أحمد بن علي ثنا مسلم بن الحجاج ثنا محمد بن المثنى ثنا محمد بن جعفر نا شعبة قال سمعت قتادة يحدث عن أنس أن النبي ﷺ أتي برجل شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين وفعله أبو بكر فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن أخف الحدود ثمانين

فأمر به عمر قال أبو محمد فصح أنه تعزير لا حد نعني الأربعين الزائدة وقد حدثنا حمام ثنا ابن مفرج نا ابن الأعرابي ثنا الدبري ثنا عبد الرزاق ثنا ابن جريج ثنا عطاء بن أبي رباح أنه سمع عبيد بن عمير يقول كان الذي يشرب الخمر يضربونه بأيديهم ونعالهم ويصكونه فكان ذلك على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وبعض إمارة عمر حتى خشي أن يغتال الرجال فجعله أربعين سوطا فلما رآهم لا يتناهون جعله ستين فلما رآهم لا يتناهون جعله ثمانين ثم قال هذا أدنى الحدود حدثنا أحمد بن عمر العذري نا عبد الله بن حسين بن عقال نا إبراهيم بن محمد الدينوري ثنا ابن الجهم نا موسى بن إسحاق نا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا أبو خالد عن حجاج عن الأسود بن هلال عن عبد الله هو ابن مسعود أنه أتي برجل قد شرب خمرا في رمضان فضربه ثمانين وعزره عشرين.

وقد فعل ذلك أيضا علي بالنجاشي حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله الهمداني ثنا أبو إسحاق البلخي ثنا الفربري ثنا البخاري ثنا عبد الله بن عبد الوهاب أنا خالد بن الحارث ثنا سفيان الثوري ثنا أبو حصين قال سمعت عمير بن سعد النخعي قال سمعت علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال ما كنت لأقيم حدا على أحد فيموت فأجد في نفسي إلا صاحب الخمر فإنه لو مات وديته وذلك أن رسول الله ﷺ لم يسنه هكذا رويناه من طريق الهمداني وغيره عمير بن سعد والصواب سعيد كما رويناه من طريق يزيد بن زريع حدثنا عبد الله بن نامي ثنا أحمد بن فتح ثنا عبد الوهاب بن عيسى ثنا أحمد بن محمد ثنا أحمد بن علي ثنا مسلم ثنا إسحاق بن راهويه ثنا يحيى بن حماد ثنا عبد العزيز بن المختار ثنا عبد الله بن فيروز الديباج مولى ابن عامر نا حصين بن المنذر أبو ساسان قال شهدت عثمان أتي بالوليد صلى الصبح ركعتين فقال أزيدكم فشهد عليه رجلان أحدهما حمران أنه شرب الخمر والثاني أنه قاءها فقال عثمان يا علي

فاجلده فقال علي للحسن قم فاجلده فقال الحسن ولِّ حارها من تولى قارها فكأنه وجد عليه علي فقال علي يا عبد الله بن جعفر قم فاجلده فجلده وعلي يعد حتى بلغ أربعين فقال أمسك جلد النبي ﷺ أربعين وجلد أبو بكر أربعين وعمر ثمانين وكل سنة قال أبو محمد فهذه الأحاديث مبينة ما قلنا من أن زيادة عمر على الأربعين التي هي حد الخمر إنما هي تعزير فمرة زاد عشرين فقط ومرة زاد أربعين ومرة زاد علي وابن مسعود ستين وأخبر علي أن النبي ﷺ لم يسن ذلك يعني الزيادة على الأربعين فقط ومن ظن غير هذا فإنه يكذب النقل الصحيح ويصدق الواهي الضعيف الساقط وهذا علي يجلد في أيام عثمان بحضرة الحسن وعبد الله بن جعفر وسائر من هنالك من الصحابة وغيرهم أربعين فقط وقال عمر وعبد الرحمن بأخف الحدود فصح يقينا أن تلك الزيادة على الأربعين لم يوجبوها فرضا ولا حدا البتة ونعيذهم بالله تعالى من ذلك ولو أخبار مرسلة وردت بأن النبي ﷺ جلد في الخمر ثمانين لكفر من يقول إن حد الخمر ثمانون ولكن من تعلق بخبر عن النبي ﷺ فقد اجتهد فإن وفق لخبر صحيح فله أجران وإن يسر لخبر غير صحيح وهو لا يدري وهيه فهو معذور وله أجر واحد وهو مخطئ وإنما الشأن والبلية في اثنين هالكين وهو من قامت عليه حجة صحيحة فتمادى فهو ضال فاسق أو مقلد بغير علم متجاسر في دين الله عَزَّوَجَلَّ فهو أيضا ضال فاسق ونعوذ بالله من الخذلان».[1]

وبهذا ينتهي الكلام في هذه المسألة.

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ٧/ ١٦١، ١٦٩.

المسألة السابعة:

مسألة فسخ نكاح المفقود

(فإن قيل:) لقد بينتم رأيكم في شأن المصالح العامة الكلية بما ذكرتم (فما قولكم في المصالح الجزئية) وهي (المتعلقة بالأشخاص) أي بآحاد الناس (مثل) الزوجة (المفقود زوجها إذا اندرس خبر موته وحياته) وجهل جهلا تاما، فلا يعلم هل هو حي أو ميت؟ أخباره منقطعة فزوجته لا تعلم مكانه ولا حاله (وقد انتظرتـ)ـه (سنين) وأعواما (وتضررت) نفسها وذاتها (بالعزوبة) وبقائها بلا زوج (أيفسخ نكاحها للمصلحة) أي لأجل مصلحتها، (أم لا) يفسخ، وإنما عليها أن تنتظر حتى يرجع إليها زوجها، أو يثبت موته؟

من المعلوم أن الخلف بين أهل العلم في هذه المسألة جار، وسيأتي بيان ذلك مفصلا.

المسألة الثامنة:

مسألة عقد وليين أو وكيلين على امرأةٍ نكاحين:

أحدهما سابق ولكنه مبهم غير معروف. هل يفسخ العقدان معا لمصلحتها أو لا؟

نعم، مما يرد فيه احتمال رعاية العمل بمقتضى المصلحة (و)القضاء بموجبها (كذلك) انحباس المرأة وتقييدها عن الأزواج بانبهام من هو زوجها الحقيقي الشرعي، ويتصور ذلك فيما (إذا عقد وليان) على امرأة (أو وكيلان) لها، وكّلتهما على أن يزوجاها، أو وكلهما وليها (أحدهما سابق) عقده عن عقد الآخر فقد زوجها قبل أن يزوجها الآخر (واستبهم) هذا (الأمر) فلم يعلم السابق منهما لذلك من اللاحق، وطلب ما به يكون بيان ذلك، ولم يظفر به (ووقع اليأس) وحصل القنوط (عن) تحصيل هذا (البيان) فـ(ـبقيت) هذه المرأة (محبوسة) محجورة (طول العمر) أي عمرها (عن الأزواج) لكونها في عصمة زوجها، (و)هي كذلك (محرمة على زوجها المالك لها) يعني المالك لحلية الاستمتاع بها (في علم الله تعالى) بسبب الشك في شأن عقده المنبهم أمره بما ذكر.

وما تقرر في هذه المسألة من حيث النظر الفقهي سيأتي ذكره أيضا.

المسألة الثامنة:

مسألة المرأة المتباعد حيضها

هل تنتقل إلى الاعتداد بالأشهر رعاية لمصلحتها أو لا ؟

نعم، من مسائل (و)فروع هذا الأصل -رعاية المصالح الجزئية- (كذلك المرأة) الشابة (إذا) طلقت بعد الدخول بها ولزمتها العدة وتربصت بالأقراء و(تباعد حيضها) وانقطع بعضه عن بعض (عشر سنين) مثلا (وتعوقت) أي حبست وتعطلت (عدتها) وبذلك (بقيت ممنوعة من النكاح) والعقد عليها بسبب عدم استيفائها عدتها، فإنها بذلك في مفسدة ومشقة شديدة فـ(هل يجوز لها) الانتقال من الاعتداد بالأقراء إلى (الاعتداد بالأشهر) فإذا مضت ثلاثة أشهر بعد طلاقها خرجت من عدتها (أو تكتفي بتربص) وانتظار مضي (أربع سنين) لأنها أعلى مدة الحمل -كما قالوا- فإذا مضت هذه السنوات وأيام العدة -عدة الوفاة- خرجت هي من عدتها وأيام تربصها وتزوجت إن شاءت بلا حكم حاكم أي قاض؟

(وكل ذلك) وهو هذا الانتقال والتربص أربع سنين (مصلحة) لهذه المرأة (ودفع ضرر) عنها إذا أضيف ذلك إلى ما تكون عليه من حال لو بقيت على حالها الأول الذي تعطلت فيه عدتها وجمدت (ونحن نعلم أن دفع الضرر) ودرء المفسدة (مقصود) تحصيله (شرعا)، وما مبتنى الرخص الشرعية إلا على ذلك.

(قلنا:) أما (المسألتان الأوليان) -أي المذكورتان قبل هذه؛ وهما مسألة المرأة المفقود زوجها، ومسألة المرأة العاقد عليها وليان أو وكيلان- فإنه (مختلف فيهما) -يعني في حكميهما- كما هو مسطور في كتب الفقه (فهما) مما تعارض فيهما ما يقضى به في شأنهما من دليل، فكان بذلك (في محل الاجتهاد) لتقابل الظن المستفاد مما دل على حكمهما فيهما.

أما ما تقرر من رأي فقهي في مسألة المفقود زوجها المذكورة، فإنه جاء مختلفا (فقد قال عمر) بن الخطاب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ (تنكح زوجة المفقود) الذي انصرمت أخباره، ولا يعلم حاله ولا مكانه أي تزوج (بعد) مضي (أربع سنين) وبدايتها (من) زمان (انقطاع خبره) وقد رَوى هذا الأثر عن عمر الدارقطني والجَوْزجاني والأثرم، وقد روي القول بهذا -أيضا- عن علي وعثمان وابن عباس وابن الزبير وعمر بن عبد العزيز وجماعة من التابعين، (وبه) أي بهذا القول (قال الشافعي رَحِمَهُٱللَّهُ في) مذهبه (القديم) كما في تحفة المحتاج.

(وقال في) مذهبه (الجديد:) يلزمها أن (تصبر إلى) أن يحصل (قيام البينة) والحجة (على) ثبوت (موته و) -يعني أو- إلى أن يثبت (انقضاء مدة يعلم) بمجرى العادة (أنه لا يعيش إليها) وتقدر هذه المدة سبعين عاما من يوم ولادته (لأنا إن حكمنا على موته بغير بينة) تقضي بذلك (فـ)ـقد أثبتنا حكما بلا دليل يدل عليه، وثبوت حكم بلا دليل يدل عليه (هو) أمر (بعيد) قبوله وحصوله، وأما اندراس أخباره وانقطاعها فإنه ليس حجة ودليلا على موته؛ (إذ لاندراس الأخبار) أخبار شخص ما غائب وانقطاعِها (أسباب) أخرى (سوى الموت) أي سوى موته، إذ قد يكون مسجونا، أو عاجزا عن إيصال أخباره إلى أهله لفقد الرسول أو نحو ذلك، وبهذا يخفى حاله ومكانه وهذا قد يعرض لمن كان غريبا في بلد ما، فإنه قد يرى الناس في ذلك البلد ويرونه، ولكنهم لا يأبهون له وبذلك لا تنقل أخباره، هذا قد يحصل في حق أي شخص كيفما كان (لاسيما في حق) الشخص (الخامل) أي الخفي (الذكر) الذي لا نباهة له (النازل) الخافض (القدر) والمنزلة فإن اندراس أخباره وانقطاعها لعدم المبالاة به أمر وارد بالأولوية، وعلى هذا فإن انقطاع أخبار المفقود واندراسها لا يدل على موته.

فإن قيل: لا نحتاج إلى ثبوت الحكم بوفاته، بل نصير إلى فسخ هذا العقد. فإن هذا -أيضا- يحتاج إلى ما يوجبه (و) يقضي به فإنا (إن فسخنا)ـه على هذا الحال وهو أنه لا دليل عندنا يقضي بذلك أخطأنا وخالفنا شرع الله (فالفسخ) لعقد النكاح إنما يثبت شرعا جوازه أو وقوعه (بنص) شرعي يقضي بذلك كقوله تعالى: «لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن»، وقوله تعالى: «ولا تنكحوا المشركات حتى يومن»، (أو قياس) كقياس عيب غير منصوص عليه في كلام العلماء (على) عيب (منصوص) عليه في كلامهم (والمنصوص) عليه من ذلك فيه ويحق للزوجة به أن تفسخ به العقد (أعذار وعيوب) وهما هنا بمعنى واحد، والظاهر أنها سميت أعذارا لأنها أمور سماوية صاحبها معذور لأنها من قدر الله عليه وسميت عيوبا لأنها تنقص من قيمة من قامت به -واللفظة المشهورة: العيوب- (من جهة الزوج من) -بيان لقوله: المنصوص- (إعسار) بالنفقة وهو العجز عن القيام بها (وجَبّ) - بفتح الجيم- وهو هنا قطع الذكر والأنثيين، والمجبوب من قام به ذلك (وعُنّة) -بضم العين- وهو فقد اشتهاء النساء، والعِنّين من قام به ذلك. ويطلق كذلك فقها على ذي الذكر الصغير كالزر، وعلى الذي لا ينتشر ذكره، وهو من يطلق عليه المعترَض ومثل هذه العيوب البرص والجذام، وليس فقد الزوج وانقطاع أخباره منها، وعليه (فـ)ـإنه (إذا كانت النفقة) أي نفقة زوج هذا المفقود (دائمة) الجريان عليها، فإنه لا يوجد ما يقضي بهذا الفسخ (فـ)ـإن أقصى ما يكون عن هذا الفقد والغياب لهذا الزوج و(غايته) هو (الامتناع من الوطء) والحرمان منه (وذلك) بذاته لا يوجب فسخ العقد لأنه (في) حال (الحضرة) أي حضور الرجل معها في البيت (لا يؤثر) في صيرورة العقد وبقائه على ما هو عليه، وإذا كان هذا الأمر لا يؤثر في حال حضور الزوج (فكذلك) يكون (في) حال حصول (الغيبة) له، إذ لا فرق بين الحضور والغيبة في ذلك.

(فإن قيل:) إن (سبب الفسخ) لعقد المفقود هذا هو درء المفسدة عن هذه المرأة و(دفع الضرر) ضرر حجرها عن النكاح وإفناء شبابها، (عنها) وصد الضياع عنها في ذلك (ورعايةُ جانبها) واعتبار جهتها (فـ)إن ذلك (يعارضه أن رعاية جانبه) في حفظ عقد زواجه وحقه الشرعي الذي يستحقه به أمر (مهم) يقصد شرعا تحصيله (و)كذلك (دفع الضرر عنه) فإنه (واجب) -أيضا- شرعا (وفي تسليم زوجته إلى) رجل (غيره) يكون زوجا لها -(ولعله) أي لعل هذا المفقود (محبوس أو مريض) فلا يستطيع تبليغ أخباره إلى زوجه (أو معذور) بسبب ما كالخوف ونحوه- (إضرار به) لأنه يفقد زوجه، وقد يجد مشقة في إصلاح حاله بعد ذلك، وبهذا (فقد تقابل) في هذه النازلة هذان (الضرران) المذكوران فكيف يراعى جانب هذه الزوجة ويرجح باطمئنان (وما من ساعة إلا وقدوم) هذا (الزوج فيها ممكن) وبذلك (فـ)إنه (ليس تصفو هذه المصلحة) عن مكدر لها و(عن معارض) يعارضها وهو ما ذكر من مصلحة هذا الزوج الذي يمكن قدومه في أي ساعة.

هذا منتهى قول المصنف في مسألة المفقود هذه وبيانه.

ومن المعلوم أن في مسألة المفقود هذه في مذهب المالكية تفصيلا أورده المالكية ومنهم ابن رشد الحفيد حيث قال: المفقودون عند المحصلين من أصحاب مالك أربعة: مفقود في أرض الإسلام، ومفقود في أرض الحرب، ومفقود في حروب المسلمين -أعني: فيما بينهم-، ومفقود في حروب الكفار؛

أما المفقود في **أرض الإسلام**: فقال مالك يضرب لامرأته أجل أربع سنين من يوم ترفع أمرها إلى الحاكم، فإذا انتهى الكشف عن حياته أو موته فجهل ذلك ضرب لها الحاكم الأجل، فإذا انتهى اعتدت عدة الوفاة أربعة أشهر وعشرا وحلت.

قال: وأما ماله فلا يورث حتى يأتي عليه من الزمان ما يعلم أن المفقود لا يعيش إلى مثله غالبا. فقيل: سبعون، وقيل: ثمانون، وقيل: تسعون، وقيل: مائة فيمن غاب وهو دون هذه الأسنان، وروي هذا القول عن عمر بن الخطاب، وهو مروي أيضا عن عثمان وبه قال الليث.

وأما **المفقود في بلاد الحرب**: فحكمه عندهم حكم الأسير، لا تتزوج امرأته ولا يقسم ماله حتى يصح موته، ما خلا أشهب، فإنه حكم له بحكم **المفقود في أرض المسلمين**.

وأما المفقود في **حروب المسلمين** فقال: إن حكمه حكم المقتول دون تلوم. وقيل: يتلوم له بحسب بعد الموضع الذي كانت فيه المعركة وقربه، وأقصى الأجل في ذلك سنة.

وأما المفقود في **حروب الكفار**: ففيه في المذهب أربعة أقوال: قيل: حكمه حكم الأسير، وقيل: حكمه حكم المقتول بعد تلوم سنة، إلا أن يكون بموضع لا يخفى أمره، فيحكم له بحكم المفقود في حروب المسلمين وفتنهم. والقول الثالث: أن حكمه حكم المفقود في بلاد المسلمين.

والرابع: حكمه حكم المقتول في زوجته، وحكم المفقود في أرض المسلمين في ماله - أعني: يعمر وحينئذ يورث - وهذه الأقاويل كلها مبناها على تجويز النظر بحسب الأصلح في الشرع، وهو الذي يعرف بالقياس المرسل، وبين العلماء فيه اختلاف - أعني: بين القائلين بالقياس -.[1]

وزادوا حالة خامسة؛ وهي حالة المنتجع في حال الوباء وما أشبهه، قال

(١) ينظر بداية المجتهد (بتصرف)، ٣/ ٧٥، ٧٦. وينظر المقدمات الممهدات لابن رشد الجد، ١/ ٥٢٥.

اللخمي: "من فقد ببلده زمن الطاعون أو ببلد توجه إليه زمنه حكمه حكم الموت، لقول مالك -في ناس أصابهم بطريق حجهم سعال-: يموت الرجل في سفره ولم يأت لهم خبر موت ولا حياة تتزوج نساؤهم ويقسم مالهم. وكذا شأن البوادي ينتجعون في الشدائد من ديارهم إلى غيرها من البوادي ثم يفقدون: إنهم على الموت"(١)

ولكنهم قيدوا القضاء بموت من ذكر بزوال الطاعون دون رجوعهم، قال الشيخ خليل ممتزجا بالشرح الكبير: "(كالمنتجع) أي المرتحل (لبلد الطاعون أو في زمنه) ففقد أو فقد في بلده من غير انتجاع فتعتد زوجته بعد ذهاب الطاعون، وورث ماله حينئذ ولا يضرب له أجل المفقود".(٢)

هذا منتهى القول في هذه المسألة.

(و)أما المسألة الأخرى -وهي اختلاف ما عقد له الوليان من زوج إذا عقد لزوجين مختلفين على الوجه المتقدم ذكره- فإنه (كذلك اختلف قول الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في) حكم هذه المسألة: (مسألة الوليين) المذكورين. فقال مرة: إنه لا يفسخ هذا العقد بل يبقى منعقدا. وقال مرة أخرى: إنه يفسخ. كما في الأم.

(ولو قيل بـ)ـهذا (الفسخ) وحكم به (من حيث) حصول (تعذر إمضاء) هذا (العقد) والحكمِ بسريانه فإنه أي هذا الفسخ حكم ثابت بالقياس (فليس ذلك حكما بمجرد مصلحة) اعتبرت في ذلك وهو (لا يعتضد بأصل) شرعي يشهد له (بل) هو حكم (تشهد له الأصول) وهي الأحكام الشرعية (المعينة) التي تقضي برفع الضرر عن المرأة ودرء المفسدة عنها بالمصلحة التي تتحقق بفسخ العقد عنها. وهذه هي ما ورد في الإعسار بالنفقة والعنة ونحو ذلك. هذا

(١) التاج والإكليل لمختصر خليل، ٥/ ٥٠٦. (٢) الشرح الكبير للدردير، ٢/ ٤٨٣.

ما ذكره المصنف في هذه المسألة وبيانها، وقد ذكر فيها مذهب الشافعي فقط وهو كما قال.

وأما ما تقرر في المذهب المالكي فهو ما أورده البراذعي في التهذيب حيث قال ما نصه: «وإذا وكلت المرأة كل واحد من ولييها فزوجها هذا من رجل وهذا من رجل فالنكاح لأولهما إذا عرف الأول، إلا أن يدخل بها الآخر فهو أحق بها، وبذلك قضى عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ فإن لم يدخل بها واحد منهما ولم يعلم الأول فسخا جميعًا ولا قول لها إن قالت: هذا هو الأول، ثم تبتدي نكاح من أحبت منهما أو من غيرهما».(١)

وقد أورد ابن رشد الحفيد في بداية المجتهد هذه المسألة على وجه الجملة فقال: «وإذا قلنا: إنه تجوز ولاية الأبعد مع حضور الأقرب؛ فإن جعلت امرأة أمرها إلى وليين، فزوجها كل واحد منهما - فإنه لا يخلو أن يكون تقدم أحدهما في العقد على الآخر، أو يكونا عقدا معا. ثم لا يخلو ذلك من أن يعلم المتقدم، أو لا يعلم.

فأما إذا علم المتقدم منهما فأجمعوا على أنها للأول إذا لم يدخل بها واحد منهما. واختلفوا إذا دخل الثاني؛ فقال قوم: هي للأول، وقال قوم: هي للثاني. وهو قول مالك، وابن القاسم. وبالأول قال الشافعي، وابن عبد الحكم. وأما إن أنكحاها معا فلا خلاف في فسخ النكاح فيما أعرف.

وسبب الخلاف في اعتبار الدخول أو لا اعتباره معارضة العموم للقياس، وذلك أنه قد روي أنه عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ قال: «أيما امرأة أنكحها وليان فهي للأول منهما» . فعموم هذا الحديث يقتضي أنها للأول دخل بها الثاني أو لم يدخل.

---

(١) التهذيب في اختصار المدونة، أبو سعيد ابن البراذعي القيرواني، ٢/ ١٤٥.

ومن اعتبر الدخول فتشبيها بفوات السلعة في البيع المكروه، وهو ضعيف.

وأما إن لم يعلم الأول فإن الجمهور على الفسخ. وقال مالك: يفسخ ما لم يدخل أحدهما.

وقال شريح: تخير، فأيهما اختارت كان هو الزوج، وهو شاذ. وقد روي عن عمر بن عبد العزيز».[1]

(و) أما مسألة الشابة المطلقة (التي تباعد حيضها) فلم ينتظم جريانه، وقد يكون تباعده مستغرقا أعواما (فـ)إنه (لا خلاف فيها) يعني لا خلاف في حكمها (في مذهب الشافعي)؛ وهذا الحكم هو أن عليها التربص إلى سن اليأس الذي لا يحيض فيه أمثالها ثم تعتد بعد ذلك بثلاثة أشهر، فعدتها الحيض أبدا، فلا يجوز الانتقال إلى الاعتداد بالأشهر قبل اليأس، (و)إنما قلنا بهذا إذ (لم يبلغنا خلاف عن العلماء) في ذلك (و)الحجة المعتمد عليها في ذلك هي أنه (قد أوجب الله تعالى) على النساء المطلقات (التربص) والاعتداد (بالأقراء) -وهي الحيض أو الأطهار- (إلا على اللائي يئسن من المحيض) أي الحيض لبلوغهن سن اليأس منهن قال تعالى: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء»، وقال سبحانه: «واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر».

(وليست) هذه الشابة التي تباعد حيضها (من الآيسات) أي اليائسات، وهذا هو الأصل وذاك مقلوبه؛ أي البالغات سن اليأس من الحيض حتى يعطى لها حق التربص بالشهور، فكيف يقضى لها بذلك (وما من لحظة إلا ويتوقع فيها هجوم الحيض) عليها ونزوله منها وكيف لا يتوقع في حقها (وهي شابة) تقضي العادة بقيام هذا الأمر بها في أي وقت، ثم إن حالة هذه

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٣/ ٤٢.

المرأة حالة نادرة، فلا يلتفت إليها؛ لأن النادر لا حكم له وبذلك (فـ)ـإن (مثل هذا العذر) أي الأمر السماوي المعذور به صاحبه (النادر) وقوعه (لا يسلطنا) ولا يشرع لنا الإقدام (على تخصيص النص) المذكور وهو قوله تعالى: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء»؛ لأن شأن هذه الشريعة هو تغليب الغالب وإلغاء اعتبار النادر، وهذا أمر معلوم لنا من حال هذه الشريعة (فإنا لم نر) صاحب (الشرع يلتفت إلى النوادر) التي تعرض (في الأحوال) أي أحوال الناس وغيرهم، وهذا تلفيه أصلا بنيت عليه الأحكام الشرعية في جميع الأبواب الفقهية كما هو معلوم ومقتضى هذا كله أن تعتد هذه المرأة بالحيض وتتربص إلى سن اليأس (وكان لا يبعد عندي) فيما أثمره نظري الفقهي هنا أن يكون مقبولا وصحيحا (لو) أنه (اكتفي) فيما يحكم به في حق هذه المرأة بأن تعتد (بأقصى مدة الحمل وهو أربع سنين) كما قيل (ولكن لما أُوجبت العدة) وفرضت (مع تعليق) ارتفاع حكم (الطلاق على يقين البراءة) أي براءة الرحم (غلب) جانب (التعبد) في ذلك على جانب المعنى والتعليل وعليه يخرج قولهم: من قال لزوجته إذا تيقنت براءة رحمك فأنت طالق، فإذا استيقنت طلقت ولزمتها العدة. وهذا الذي ذكره المصنف من أن أقصى مدة الحمل أربع سنين قول شائع في الأزمنة الماضية، وقد قيل: إن ذلك مستنده التجربة والوقوع، وقد نقل عن الشافعي أنه قال إن محمد بن عجلان القرشي، ثم المدني العالم الفقيه المعروف بقي في بطن أمه أربع سنين. وقال الوليد بن مسلم قلت لمالك: إني حدثت عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: لا تحمل المرأة فوق سنتين قدر ظل مغزل فقال من يقول هذا؟ هذه امرأة ابن عجلان جارتنا امرأة صدق ولدت ثلاثة أولاد في ثنتي عشرة سنة تحمل أربع سنين قبل أن تلد، وهذا بمقتضى التجربة وما يقوله أهل الطب أمر نستحيل.

هذا ما ذكره المصنف في هذه المسألة، وقد أورد ذكر هذه الجزئيات في شفاء الغليل فقال: «فإن قال قائل: ما قولكم في المفقود زوجها إذا طالت غيبة الزوج عنها وانقطعت الأخبار، واندرست الآثار، وبقيت المرأة محبوسة في حبالة النكاح، مع الفقر والإضاقة وانحسام طريق النفقة، ولا تعرف من زوجها موتاً ولا حياة، ولا تسمع من حديثه همساً؛ فهل تسلط المرأة على النكاح: تقديراً للموت في حق زوجها، ورعاية لمصلحتها وتخليصاً لها من هذه الضرورة التي لا منتهى لها إلى منقرض أجلها؟

قلنا: اختلف العلماء في هذه المسألة فالذي رآه عمر -رضى الله عنه- أنها تنكح إذا طالت المدة، واندرست الأخبار، وظهرت آثار الوفاة. وإليه ذهب الشافعي في القديم.

ونص -في الجديد- على أن لا طريق إلا الاصطبار والانتظار: إلى أن يتحقق الحال بظهور نبئه، أو بانقضاء مدة يقطع فيها بتصرم عمر الزوج. وليس هذا من الشافعي امتناعاً عن اتباع المصالح، وإنما هو رأى رآه في عين هذه المصلحة: من حيث أن في تسليطها على التزويج خطراً عظيماً؛ ولا ندارس الأخبار أسباب سوى الوفاة: من تنائي المزار، وتباعد الأقطار، وانقطاع الرفاق؛ لا سيما إذا كان الرجل خامل الذكر، ونازل

القدر، ركيك الحال والأمر؛ فبقاؤه في الأحياء ليس بعيداً، وربما يعود يوما من الدهر: وقد سلمنا حليلته إلى فحل يتغشاها ويستولدها، ويلطخ فراشه؛ فيعظم فيه بالخطب، ويتفاقم فيه الأمر، ويستفحل الضرر والمعرة على الزوج. ونحن بين أن تأمرها بالتربص على النكاح فنضر بها إن كان زوجها -في علم الله تعالى- ميتاً، أو نسلطها على النكاح: فنضر بالزوج إن كان في

علم الله تعالى حياً. والضرر في تربص أيم وتعزبها أهون- وذلك معتاد شرعاً وعرفاً- من الضرر في تسليم زوجة منكوحة إلى واطئ.

فأستعظم الشافعي -في الجديد- الخطر في هذا الأمر؛ وانضم إليه ندور هذه الواقعة، واختصاص المضرة بالشخص الواحد. فهذا وجه نظره.

وللقول القديم- الموافق برأي عمر رضى الله عنه وجه لا يخفى تقريره.

مثال آخر: إذا كان للمرأة وليان، فأذنت لهما في تزويجها؛ فزوجها كل واحد منهما من إنسان واستبهم السابق واللاحق، مع العلم بجريان العقدين على التعاقب؛ وانحسم طريق الكشف والتذكير، وقع الاعتراف بالإشكال- بقيت هذه المرأة محبوسة بين الزوجين مترددة ولا طريق لأحدهما إليها: فلا سبيل لها إلى النكاح، وقد جرى على القطع عقد صحيح. فالمصلحة داعية إلى فسخ العقد الذي جرى في علم الله تعالى، وتسليطها على النكاح، وتخليصها عن هذه الحالة المزمنة طول العمر.

وقد اختلف فيها قول الشافعي، وهو دليل ميله إلى المصالح ورعايتها؛ إذ هذه المسألة لا نظير لها: فالعسر الحاصل بالنسيان لم ير قط في الشرع معتبرا في فسخ العقد؛ ولكنه -على الجملة- ملائم لجنس تصرفات الشرع؛ فإن الشرع يرى فسخ العقود: إذا تعذر امضاؤها، وامتنع استيفاؤها؛ فإذا وقع اليأس عن الكشف، فلا شك في اقتضاء المصلحة الفسخ؛ وقد جاز الفسخ بالجب والعنة، دفعا للضرار عنها؛ إذ فيه فوات التحصين؛ وذلك جار فيما نحن فيه؛ إلا أن شهادة هذه المسائل ضعيفة: لأن الضرر

فيها ينشأ من عيوب وأسباب جبلية، لا تقصير فيها من العاقدين، وأما العسر على هذا الوجه بالنسيان فنادر؛ وسببه: تقصير وترك تحفظ، ومساهلة

في احتياط لا محالة فالحاقة بهذه الأسباب ليس سديدا؛ وإنما المعول عليه، المصلحة؛ وهو في محل الاجتهاد والتردد، كما ردد الشافعي قوله هذا فيه: إذا لم يتعين السابق.

فلو تعين أولا، ثم نسي فطريقان: منهم من قطع بأنه لا سبيل إلى الفسخ، ومنهم من طرد القولين: لاستواء المصلحة. وظاهر المذهب -من حيث النقل-: الفرق. وسببه: ظهور التقصير عند النسيان بعد العلم، وبعده عن ملاءمة الأسباب الموجبة للفسخ.

مثال آخر: إذا طلقت المرأة الشابة بعد المسيس، ولزمتها العدة، وتربصت الأقراء: فتباعدت حيضتها سنين- فقد قال العلماء: يلزمها التربص إلى سن اليأس، ولا يغنيها الاعتداد بالأشهر. وهذا ضرر عظيم ظاهر، وفيه تعطيل عمرها وشبابها، ومنعها من النكاح. ولكن نرى هذه المسألة مجمعا عليها، وتكاد تهدم اتباع المصالح في المثالين السابقين: فإنها قريبة منهما، ولكن: وجه الرأي فيه- والعلم عند الله- أن الله تعالى قال:

﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾؛ والتربص واجب على كل من تحيض؛ ولسنا نعني بقولنا: تحيض، وجود الحيض عند الطلاق؛ فالطاهرة تطلق ويقال: أنها ممن تحيض، فتتربص الحيض. فالمعنى: إمكان الحيض، أما من لا يمكن في حقها الحيض جبلة: كالصغيرة والعجوز الهرمة؛ فلها العدول إلى الأشهر. وما دامت المرأة جارية- في وسط العمر- بين طرفي الوجود: فإمكان الحيض جار في حقها، وقد أمر الشرع بتربص الطاهرة للحيض؛ فعليها أن تنتظر الحيض، وما من لحظة تنقضي إلا وهي على رجاء من هجوم الحيض. نعم: لو علمنا أنها ليست تحيض إلى منتهى الهرم، لكنا نعدل بها إلى

الأشهر. ولكن ذلك إن كان: فهو في علم الله تعالى، وهي- في كل ساعة تبغى الشروع في العدة بالأشهر- يتوقع الحيض لها حالا على حال. فإن مضت سنة أو سنتان: لم ينقطع هذا الرجاء؛ فرب امرأة لا تحيض سنين ثم يعاود الحيض؛ ومن لها إلى الانتظار سبيل: فليس لها في الشرع إلا التربص. وإنما الضرر ينتظم تقديره بتمادي الطهر سنين كثيرة. ونحن- في الحال- لا نعلم تراخيها سنين؛ وإنما ندرك ذلك بعد مضيها، ولا سبيل إلى تلافيها. وطريق الرجاء والأمل متسع في المستقبل. فهذا هو السبب والعلم عن الله تعالى، بخلاف المثال السابق: فإن الشيء إذا نسي على قرب عهد به، استحال في العرف- تجدد علم به، بعد طول العهد بالأمارات.

فإن قيل: عقل قطعا أن مقصود العدة براءة الرحم؛ وقد حصل بمضي أربع سنين: فإن مدة الحمل لا تزيد عليها. فهلا اكتفيتم بها؟

قلنا: علم أن البراءة مقصودة من العدة، ولم يعلم أنها المقصود فقط، بل علم أن للشرع وراءها تعبدا في العدة؛ فإنه لو قال لزوجته: إذا استيقنت براءة رحمك فأنت طالق؛ فإذا استيقنت: طلقت ولزمتها العدة. فلم يمكن تجريد النظر إلى معنى البراءة.»[1]

هذا ما ذكره المصنف في هذه الجزئيات.

وأما ما تقرر في شأن هذه المرأة التي طلقت وتباعد حيضها في المذهب المالكي فهو أنه إن تأخر حيضها بلا سبب أو بسبب المرض قبل الطلاق أو بعده انقطع حيضها تربصت تسعة من الأشهر استبراء لزوال الريبة لأنها مدة الحمل غالبا ثم اعتدت بثلاثة وحلت بعد السنة.

---

(١) شفاء الغليل، ص: ٢٦١، ٢٦٦.

فصل:

في مناقشة المصنف في جعله هذا الأصل ـ الاستصلاح ـ من جملة الأصول الموهومة مع ترجيحه بناء هذه الأحكام عليه

والمصنف قد فرض هذه المناقشة مصدرا إياها بسؤال مفترض فقال:

(فإن قيل:) قد يرد على الذهن أن مادة قولكم هذا يناقض بعضها بعضا (ف)ـإنكم (قد مِلْتم في أكثر هذه المسائل) التي أوردتموها أمثلة لهذا الأصل وجنحتم فيها (إلى القول بـ)ـبناء الأحكام فيها على (المصالح) واعتبارها مناطات للأحكام فيها (ثم أوردتم هذا الأصل) الاستصلاح (في جملة الأصول الموهومة) وهي الأصول غير الصحيحة -«ثم» هنا لترتيب القول لا الفعل إذ إيراده كون هذا الأصل موهوما كان في أول الكلام، وذكره هذه الأمثلة كانت من بعد- وبذلك فإن نظم الكلام المطابق للواقع هو: أنكم قد أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، ثم ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح، وإذا كان عندكم هذا الأصل يرجح بناء هذه المسائل عليه، وأنه الأجدر بذلك (فيلحق هذا) الأصل (بالأصول الصحيحة) المجمع على أنها أصول الفقه المعتبرة (ليصير) بذلك (أصلا خامسا بعد) هذه الأصول التي هي (الكتاب والسنة والإجماع والعقل) الذي هو الاستصحاب، كما تقدم بيان ذلك.

(قلنا:) ليس الأمر كذلك فإن هذا الأصل -الاستصلاح- (من الأصول الموهومة) التي تقدم ذكرها (إذ) لا تبنى عليه الأحكام الفقهية كغيره من هذه الأصول الموهومة، وبذلك (من ظن أنه أصل خامس) بعد الأصول الأربعة الصحيحة المذكورة (فقد أخطأ) في ظنه إذ ما ينتهي إليه إسناد الأحكام الفقهية

حيث تجعل المصلحة مناط الحكم هو النص الشرعي والإجماع، فنحن لا نسند الأحكام إلى مجرد المصلحة (لـ)ـأنها ليست دليلا بنفسها، وهذا قد بيناه فيما سبق، حيث (إنا) قد (رددنا المصلحة) المعتبرة شرعا (إلى) الأصل الشرعي الذي تأخذ منه شرعيتها وحق الاعتبار لها؛ وهو (حفظ مقاصد) صاحب (الشرع) من تنزيله لهذه الشريعة للخلق وشرعه للناس فيها ما شرع من الأحكام، (ومقاصدُ الشرع) إنما (تعرف بالكتاب والسنة والإجماع) فبذلك تحدد وتعين المقاصد التي يجب أن تحفظ وتراعى شرعا، ولا مصدر لهذه المعرفة إلا هذه المصادر، وعلى هذا (فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ) أمر (مقصود) للشارع (فُهم من الكتاب والسنة والإجماع) أو من أحدها أنه كذلك؛ أي أنه مقصود للشارع حفظه كما هو الحال في الأصول الخمسة المتقدم بيانها، (وكانت) تلك (المصلحة من المصالح الغريبة) وهي (التي لا تلائم) ولا توافق (تصرفات) صاحب (الشرع) فيما يعتبره من المناطات في بناء الأحكام إذا لم يشهد لها أي أصل بالاعتبار كما في رمي الشخص من السفينة السابق ذكره (فهي) مصلحة (باطلة مطرحة) لا يلتفت إليها في بناء الأحكام الفقهية (ومن صار إليها) أي إلى اعتبارها والاعتداد بها فبنى عليها حكما فقهيا (فقد شرع) أي أتى بشرع من عنده وعلى وفق هواه، ونسبه إلى هذا الدين (كما أن من استحسن) حكم نفسه وعقله في حكم (فقد شرع) من عنده. ولا يخفى ما في هذا الأمر من الخطورة، فالوعيد الوارد فيه شديد، لأنه من باب القول في دين الله تعالى بما لا دليل عليه، ومن باب افتراء الكذب عليه تعالى.

هذا منتهى القول في هذا الفصل، وملخص ما أجب به المصنف على هذا السؤال هو أن كل ما يكون واسطة بين الأصل والحكم فإنه لا يعتبر أصلا ودليلا، ومن ذلك هذا الأصل الذي هو الاستصلاح.

فصل:

في الكلام على المصلحة المرسلة

(و)في ذلك نقول: إذا كانت كل مصلحة لا تلائم جنس ما تبنى عليه الأحكام الشرعية -بحيث لا يحفظ بها ما قصد الشارع حفظه مما سبق ذكره- هي مصلحةً باطلة يجب اطراحها فإن (كل مصلحة رجعت) وإن كان ذلك على وجه الإجمال من حيث إثمارها ونتيجتها (إلى حفظ مقصود شرعي) قصد الشارع حفظه، ولا يقضى بكون الشيء مقصودا شرعيا إلا إذا (علم كونه مقصودا) شرعيا (بالكتاب والسنة والإجماع) أو بأحدها فقط، هي مصلحة معتبرة (فليس) جنسها (خارجا من) ما يعرف بـ(ـهذه الأصول) الثلاثة، ومما تشهد له بالاعتبار، وتعضده (لكنه لا يسمى قياسا بل) يسمى (مصلحة مرسلة) أي مطلقة من حيث إن الشارع عممها وأطلق اعتبارها والاعتداد بها بلا حد فكانت بذلك معتبرة بإطلاق، فهي غير القياس -كما تقدم ذكر ذلك-؛ (إذ القياس أصل معين) له ماهيته وحقيقته المعروفة التي سيأتي بيانها.

(و)أما (كون هذه المعاني) الخمسة التي هي مصالح الخلق وهي حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ المال وحفظ العقل وحفظ النسل أمورا (مقصودة) للشارع فإنه أمر معلوم؛ إذ قد (عرفت) هذه المعاني أنها كذلك وأن الأحكام كلها تؤول إلى تحقيقها (لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب) ومن ذلك قوله تعالى: «وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون» وقوله تعالى: «الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا»، وقوله تعالى: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»، وقوله تعالى: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»، وقوله تعالى: «ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة

الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام وإذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد»، وقوله تعالى: «إن الله يامر بالعدل والاحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون»، وقوله سبحانه: «إن الله يامركم أن تودوا الامانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»، وغير ذلك من الأيات التي وردت في هذا الشأن.

(و)من (السنة) ومن ذلك قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «الخلق كلهم عيال الله فأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله»، وقوله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»، وقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «لا ضرر ولا ضرار»، وغير ذلك من الأحاديث النبوية الدالة على هذا الأمر (و)من (قرائن الأحوال) التي تصحب الأفعال النبوية وإرشاداته ومقاصده من سلوكه وسيرته، كتركه جملة من الأمور الشرعية كبناء الكعبة وقتال المنافقين من أجل حفظ الدين، وما جرى مجرى ذلك.

(وتفاريق الأمارات) حيث يفرق الشارع في الأمارات والعلل الدالة على الأحكام بين ما يرجع إلى حفظ هذه المقاصد وهي المصالح وما يهدمها، فيعتبر من ذلك ما يكون به هذا الحفظ ويلغي اعتباره ما هو ضد له ويمنعه ويحرمه ومما ورد في ذلك قوله تعالى: «إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم مسلمون»، ومن ذلك قوله تعالى: «إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان»، ونحو ذلك.

وهكذا فإن هذه المصلحة التي يتحقق بها حفظ هذه المقاصد يجري تأثيرها في جميع الأبواب الفقهية (فتسمى لذلك) كما تقدم ذكره (مصلحة

مرسلة) مطلقة معتبرة بلا قيد، (وإذا فسرنا المصلحة بـ)ـما سبق تفسيرها به وهو (المحافظة على مقصود) صاحب (الشرع) فيما شرعه من شرائع (فـ)ـإنه (لا وجه للخلاف في إتباعها) والعمل بها ببناء الأحكام الشرعية عليها والسعي إلى تحصيلها (بل يجب القطع) والجزم (بكونها حجة) شرعية متبعة متى عدم ما يعارضها من مصلحة أخرى وصفا العمل بها؛ إذ لا يجوز التردد بالعمل بها في هذا الحال ولا إثارة الخلف في ذلك.

وإنما يعرض الخلاف في ذلك في حال حصول التعارض بين مصلحتين، (و)من ثم فإنا (حيث ذكرنا) في جواز العمل بمصلحة ما واعتبارها مناطا لما تقضي به (خلافا) وأبدينا فيه ترددا لم نذكره لأنا لا نرى المصلحة مناطا لما تقتضيه من حكم وأن الخلاف في شأنها سائغ على كل حال، وإنما نذكر (ذلك) ونورده (عند) حصول (تعارض مصلحتين) كلتاهما وصف مناسب لبناء الحكم عليه (و)مثله حصول تعارض (مقصودين) للشارع يحصل كل واحد منهما بتحصيل إحدى المصلحتين هاتين، والجمع بينهما متعذر (وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى) من المصلحتين، فيقدم منهما ما يكون به حفظ الضروري على ما يكون به حفظ الحاجي ومكمل الضروري، ويقدم ما يكون به حفظ الحاجي على ما يحفظ به ما هو تحسيني، كما يقدم الكلي من المصالح على الجزئي منها، وما أفضى إليه الترجيح في ذلك يصار إليه ووجب العمل به فإنه حكم الله في حق من أداه اجتهاده إليه قطعا وجزما (ولذلك قطعنا) وجزمنا (بكون الإكراه) على الردة -الكفر- (مبيحا لـ)ـالنطق بـ(ـكلمة الردة) أي ما تقع به الردة والخروج من قول، ثم إن من قالها لا يكفر بها حقيقة، وإنما يَدفع بالبوح بها القتل والهلاك عن نفسه قال تعالى: «إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان»، (و)هكذا الحكم -أيضا- في (شرب الخمر) لإزالة الغصة -مثلا-

فإنه مباح كذلك (و)مثله (أكل مال الغير) عند حصول الاضطرار إليه والخوف من التهلكة بالجوع (و)كذلك (ترك الصوم) فإنه مباح بالمرض، وقد يجب إن كان قد يحصل الهلاك أو ضرر شديد به، (و)كذلك ترك فعل (الصلاة) بهيئتها الأصلية المركبة من الركوع والسجود والوقوف خوف التهلكة أو شديد أذى وضرر، وفعلها على الوجه المستطاع فإنه فعل مباح.

وإنما صير إلى هذه الأحكام في هذه المسائل (لأن الحذر من سفك الدم) وإزهاق النفس (أشد) مفسدة، وحفظها أعظم مصلحة وأرجح في ميزان الشرع (من) فعل (هذه الأمور) كلها، لأن إزهاق النفس مفسدة كلية وحفظها مصلحة كلية، أما هذه الأمور -التروك- فإنها مفاسد جزئية لا تذهب بالدين ولا تهدمه لو صير إليها. ولهذا قدمت عليها تلك المصلحة.

ولو قدر أنه وقع تقابل مصلحة كلية بمصلحة كلية أخرى تساويها فإنه لا يفيد الإكراه إباحة الفعل المكره عليه (و)لهذا (لا يباح به) أي بالإكراه ولو على القتل (الزنا) لأنه مفوت لحفظ النسل (و)لا (القتل لأنه) مفوت لحفظ النفس، فهو أي ما ذكر من الزنا والقتل (مثل محذور الإكراه) أي مثل المحذور الذي تعلق الإكراه به وهو القتل؛ إذ الكل من الأصول الخمسة التي حفظها ضروري، أو هو أي القتل مثل المحذور الذي يجب أن يتقى وهو القتل، فهما شيء واحد؛ إذ من المعلوم أن الإكراه إذا أطلق إنما ينصرف إلى الإكراه بالقتل، بأن يقول المكره -بكسر الراء- مثلا للمكره -بفتح الراء-: أقتل هذا -مثلا- وإلا قتلتك.

نعم موجب الخلف في العمل بالمصلحة المعتبرة شرعا هو التعارض بينها وبين مصلحة شرعية، وهو ما يحيل أهلَ النظر والاجتهاد في هذا الشأن

إلى الترجيح فإذا صير إلى الترجيح وقع الخلف فيما يقضى به من حكم في ذلك (فإذا منشأ الخلاف في مسألة الترس) السابق ذكرها هو (الترجيح) بين ما تعارض فيها من اعتبار الكثرة وعدم اعتبارها، فإنه يحتمل أن تكون الكثرة مما يرجح به كما يحتمل عدم ذلك أيضا (إذ الشرع) بمقتضى قواعده وأدلته العامة (ما رجح) جانب (الكثير) من الناس (على) جانب (القليل) منهم (في مسألة السفينة) السابق ذكرها، بل قضى بمنع رمي أيّ واحد من الراكبين في البحر، ثم على الجميع الالتجاء إلى الله تعالى في طلب نجاتهم والتوكل عليه (و)لكنه -أي الشرع- (رجح الكل على الجزء في قطع اليد المتآكلة) أي التي أصيبت بمرض الأَكِلة، كما سبق ذكر ذلك وبيان وجهه.

(و)بعد بيان هذا القضاء الشرعي في هاتين المسألتين فـ(هل يرجح الكلي) وهو جملة المسلمين الحاضرين تلك الواقعة (على الجزئي) وهو الترس المذكور (في مسألة الترس) هذه أو لا يرجح ؟

(فيه خلاف) لكن الصحيح هو أنه يرجح عليه؛ لأن مصلحته كلية فهي أرجح كما سبق ذكر ذلك.

هذا هو حال هذه المسألة مبينا.

خلاصة القول هو أن مدار بناء الحكم في هذا الضرب من المسائل هو الترجيح وقد يكون مبينا ومظهرا بما يدل عليه ويقتضيه من مقدمات (ولذلك يمكن إظهار) وجه أرجحية الأخذ بمقتضى (هذه المصالح) والعمل (بالبرهان) المنطقي وهو الدليل المرتب على مقدمات (إذ تقول في مسألة الترس) مثلا: (مخالفة مقصود الشرع حرام، وفي الكف عن قتال الكفار مخالفة الشرع؛ فكان حراما)، أو تقول: مخالفة مقصود الشرع حرام، والكف

عن قتال الكفار مخالفة لمقصود الشرع؛ فينتج: الكف عن قتال الكفار حرام.

هذا هو الوجه الأول الذي ظهر لي أن أشرح به قول المصنف هذا وهو قوله (ولذلك يمكن إظهار هذه المصالح) إلخ.

لكن يمكن أن يكون كلامه هذا متعلقا بقوله (وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة) وبذلك يكون نظم كلامه حينئذ أن يذكر هذا النص ثم يذكر بعده قوله (ولذلك يمكن إظهار هذه المصالح) إلخ، فتكون جملة هذا الكلام حينئذ (وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة ولذلك يمكن إظهار هذه المصالح) إلخ، ثم يفسر البرهان حينئذ بالدليل المرتب على مقدمات برهانية كما هو الأصل في تعريفه. وكلا الوجهين محتمل لاقتضاء الارتباط اللفظي والتجاور بالأول، واقتضاء الارتباط المعنوي بين النصين بالثاني، فتأمل.

وفي الجملة: التوسل إلى بناء الحكم في هذه المسألة بهذا البرهان يثمر أن الكف عن قتال الكفار مخالفة لمقصود الشرع فكان حراما.

(فإن قيل) على سبيل بيان فساد هذا البرهان من حيث مادته: (نحن لا ننكر أن مخالفة الشرع) أي الأحكام الشرعية (حرام) بل هو كذلك (ولكن لا نسلم أن هذه) الفعلة وهي الكف المذكور (مخالفة) لمقصود الشرع، بل نراها موافقة له، إذ لا نراها مطلوبة شرعا.

(قلنا:) هذا مردود بما تقرر في هذه الشريعة وهو أن (قهر الكفار) وكسر شوكتهم (واستعلاء الإسلام) ورفعته (مقصود) شرعي (و)هو مالا يحصل (في) حال الكف عنهم، بل قد يترتب عن (هذا) الكف هجومهم بلا صد وهو

ما قد يكون عنه (استئصال) واصطلام أهل (الإسلام) الحاضرين هناك كلهم (واستعلاءُ) شأن (الكفر) وأهله. وهذه مفسدة كبرى.

(فإن قيل:) لا نسلم ما ذكرتم (فـ)إن (الكف عن) سفك دم (المسلم الذي لم يذنب) ذنبا يوجب قتله (مقصود) شرعا، وإيجاب القصاص من أدلة ذلك؛ لأنه متضمن الردع عن سفك هذا الدم المعصوم، (وفي هذا) القتل له (مخالفة المقصود) الشرعي الثابت في حقه، وهو حفظ نفسه وحقن دمه.

(قلنا:) نعم (هذا) الذي ذكرتم صحيح فإن الكف عن قتل المسلم الذي لم يذنب (مقصود) شرعا فنحن لا ننكر ذلك (و)لكنا (قد اضطررنا إلى مخالفة أحد المقصودين) ولا مندوحة لنا عن ذلك، وبناء على هذا (فـ)إنه (لا بد) لنا ونحن بهذا الحال (من) المصير إلى (الترجيح) والعمل بما يقتضيه، وقد اقتضى برمي الترس هذا؛ لحفظ نفوس جميع المسلمين الآخرين، (و)موجب ذلك والقاضي برجحانه هو أن (الجزئي محتقر) مستصغر (بالإضافة إلى الكلي، وهذا) الترس (جزئي بالإضافة) إلى جميع هؤلاء المسلمين لأنه كلي، وإذا كان ما ذكر من كون هذا الترس جزئيا (فـ)إنه (لا يعارض) ذلك (الكلي) لفقد التعادل بينهما، وإنما يرجح جانب الكلي، ويعمل بموجب ذلك.

(فإن قيل:) نعم (مسلم أن هذا) الترس (جزئي) بالإضافة إلى ذلك الكلي وهو جميع هؤلاء المسلمين (ولكن لا يسلم أن الجزئي محتقر) مستصغر يلغى اعتباره (بالإضافة إلى الكلي) على وجه الاطراد والعموم (فاحتقار الشرع له) أي للجزئي وعدم اعتباره له لا (يعرف) إلا (بنص) من الكتاب أو السنة (أو قياس على) محتقر (منصوص) على احتقاره واعتباره ملغى، وفي

هذا الذي كلامنا فيه لم يرد نص يقضي باحتقاره وعدم اعتباره، كما لم يسق فيه قياس يفيد ذلك.

(قلنا:) ليس كذلك فإنا (قد عرفنا ذلك) وهو أن الجزئي مستحقر مستصغر بالإضافة إلى الكلي، وأن الكلي مقدم على الجزئي (لا بنص واحد معين) حتى يقال: إن هذا الأمر مخصوص غير عام وغير مطرد (بل) عرفناه (بتفاريق الأحكام) حيث وجد أن الشارع يفرق في حكمه بين القليل والكثير، فيعتبر الكثير ويجعله مناطا للحكم الذي يستوجبه دون القليل فإنه يلغى اعتباره كما في الغرر اليسير، والجهالة اليسيرة، والزمن اليسير وغير ذلك مما ألغي فيه اعتبار القليل وعد وجوده فيه كعدمه، (و) عرفناه كذلك بـ(ـاقتران دلالات) بالأحكام والقواعد الشرعية؛ مثل ارتكاب أخف الضررين، واعتبار الغالب في الأحكام، وتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وتشريع جهاد الدفع، وما جرى مجرى ذلك مما يثبت هذا حتى إنه (لم يبق معها شك في أن حفظ خِطة الإسلام) وبلاده، وحفظ (رقاب المسلمين) -يعني نفوسهم والرقبة تطلق على الذات مجازا من باب إطلاق البعض وإرادة الكل- هو أمر أولى و(أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص) واحد (معين في ساعة من ليل أو نهار) فقط (وسيعود الكفار عليه بالقتل) والإفناء، وإذا كان ذلك الحفظ لخطة الإسلام وأهله هو الأهم (فـ) ـإنه أمر يجب المصير إليه والحكم به و(هذا) حكم لا يرتاب في رجحانه و(لا يشك فيه) بل يقضى بأنه راجح على اطمئنان، فيباح بناء على ذلك قتل الترس وهو هنا ذلك الواحد المعين، فإذا أبحناه فهو (كما) لو (أبحنا أكل مال الغير بالإكراه) عليه، وبالاضطرار إليه، وإنما أبحنا هذا الأكل (لعلمنا بـأن المال حقير) مستصغر (في ميزان الشرع بالإضافة إلى) سفك (الدم)

وإزهاق النفس (و)قد (عرف ذلك بأدلة كثيرة) دلت عليه وقضت به، وقوله (ذلك) قد يكون مشارا به إلى جميع ما تقدم من أن حفظ الجميع مقدم على البعض وأن النفس أعظم قدرا من المال، وقد يكون مشارا به فقط إلى كون المال حقيرا في ميزان الشرع بالإضافة إلى سفك الدماء فكلاهما محتمل، والأدلة الشرعية على كلا الأمرين واردة.

أما ما ورد من الأدلة على أن المال حقير بالإضافة إلى النفس فمنه قوله تعالى: «فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم»، وقوله: «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه»؛ ووجه دلالة هذتين الآيتين وما أشبههما هو أن إتلاف المال -مال الغير مثلا- مستحقر بالإضافة إلى حفظ النفس؛ إذ يجوز للمضطر أن يأكل من مال غيره.

وأما ما ورد من الأدلة على تقديم حفظ الأمة على حفظ الفرد فمنه: قوله تعالى: «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض»، ويلحق بهذا جاسوس عين الكفار على المسلمين، وغير ذلك من الأدلة التي تدل على تقديم مصلحة الأمة على مصلحة الفرد. قال الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، بدليل النهي عن تلقي السلع، وعن بيع الحاضر للبادي، واتفاق السلف على تضمين الصناع مع أن الأصل فيهم الأمانة، وقد زادوا في مسجد رسول الله ﷺ من غيره مما رضي أهله وما لا، وذلك يقضي بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، لكن بحيث لا يلحق الخصوص مضرة».[1]

---

(١) الموافقات، ٣/ ٥٧.

(فإن قيل:) إذا كنتم قد فهمتم من هذه الأدلة التي قلتم: إنها تدل على تقديم مصلحة الأمة والجماعة على مصلحة الفرد (فهلا فهمتم) كذلك (أن حفظ) نفوس (الكثير) من الموت والهلاك (أهم من) حفظ نفس (القليل في مسألة السفينة) وقد يكون هذا القليل فردا واحدا، (و)كذلك الشأن (في) حال (الإكراه) فهلا رجحتم قتل الجماعة للواحد إذا أكرهت على ذلك، (و)مثل ذلك يصح إيراده (في) مسألة المخمصة، فهلا أبحتم أن يأكل من وقعوا في المخمصة واحدا منهم لينجوا من الموت بناء على ما ذكرتم من رجحان حفظ نفوس الجماعة على حفظ نفس شخص واحد.

(قلنا:) إنا (لم نفهم ذلك) لأنه فعل محظور، لا يجوز القول بإباحته (إذ أجمعت الأمة على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله) بل يجب عليهما إيثار بقائه على هلاكهما. (و)على (أنه لا يحل لمسلمَيْن أكل مسلم في) حال وقوعهما في (المخمصة) التي قد تفضي بهما إلى التهلكة، هذا هو حكم هذه المسائل (فـ)ـقد (منع الإجماع من ترجيح) جانب (الكثرة) على جانب القلة، وهذه المسائل -مسألة المخمصة، ومسألة السفينة، ومسألة الإكراه- من المسائل المستثناة في هذا الشأن بدليل خارجي، وهذه قد خصصت -كما ترى- بالإجماع، ولولاه ما تقرر فيها هذا الحكم، فقدم فيها جانب القلة على جانب الكثرة مرجحا، فما ثبت هذا الرجحان إلا به.

(أما ترجيح الكلي) على الجزئي (فـ)ـهو (معلوم) من الأدلة القاضية بذلك في حقه، وهو معلوم (إما على القطع) والجزم كما في مسألة قطع اليد للأَكِلة (وإما بظن قريب من القطع) لقوته (يجب اتباع مثله في الشرع) أي في الأحكام الشرعية (و)ذلك يمضى عليه ما (لم يرد نص) شرعي (على خلافه) أي على خلاف ما يقضي به من حكم، هكذا فإن الكلي راجح على الجزئي (بخلاف

الكثرة) فإنها لا ترجح على القلة (إذ الإجماع في) مسألة (الإكراه وفي) مسألة (المخمصة منع منه) أي من ترجيح الكثرة على القلة، كما سبق ذكر ذلك.

وإذ قد انتهى بنا المسير إلى هذا الحد (فـ)ـإننا نذكر ونقرر مرة أخرى بأننا (بهذه الشروط) الثلاثة (التي ذكرناها يجوز اتباع المصالح) والحكم بما تقتضيه وهذه الشروط هي: أن تكون قطعية ضرورية كلية، وإذا تعارض بعضها مع بعض فإنه يصار إلى الترجيح بينهما على الوجه الذي تقدم بيانه، وهو تقديم الأعلى على الأدنى كالضروري على الحاجي، والحاجي على التحسيني، والكلي على الجزئي، وكل على مكمِّله.

(و)قد (تبين به) أي بهذا الذي ذكر من أن المصلحة مردودة إلى حفظ مقاصد الشرع، وأن هذه المقاصد لا تعرف إلا بالنص الشرعي والإجماع، وظهر به (أن الاستصلاح ليس أصلا خامسا برأسه) مستقلا تؤخذ منه الأحكام هو نفسه وتبنى عليه، وإنما هو مناط للحكم في المحل الذي جعلته الأدلة الشرعية فيه مناطا، وعينته فيه دليلا على الحكم فقط؛ إذ شهدت له بالاعتبار، وعليه فلا يجوز المصير إلى اعتباره دليلا على الحكم الشرعي إلا في ذلك المحل.

وأما إعماله في غيره باستقلال ومن غير شهادة أصل شرعي باعتباره فإنه لا يجوز (بل) إن (من استصلح) أي جعل المصلحة دليلا شرعيا مستقلا برأسه في بناء حكم ما (فقد شرّع) أتى بالشرع من عند نفسه ونسبَه إلى هذا الدين (كما أن من استحسن) أي حكم بما استحسنه عقله (فقد شرع) حيث جعل ما استحسنه عقله هو شرع الله، وذلك من افتراء الكذب على الله.

(و)كذلك قد (تبين أن الاستصلاح) في واقع الأمر هو (على ما ذكرنا)ـه وبيناه سواء من جهة ما يعتبر فيه مناطا للأحكام أو من جهة ما يكون فيه

على خلاف ذلك، أو من جهة ما يتوقف عليه كونه مناطا للأحكام من شروط، أو من جهة ما به الترجيح في شأنه عند حصول التعارض بين المصلحتين في مسألة ما.

هذا تمام القول في هذا الأصل (و)بـ(ـهذا) كذلك يكون (تمام الكلام) ونهايته (في) هذا القطب الذي هو (القطب الثاني من) هذا العلم الذي هو علم (الأصول) وهذا القطب معقود وموضوع في بيان أدلة الأحكام ومداركها، كما هو معلوم مما سبق ذكره.

فهرس الموضوعات

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي